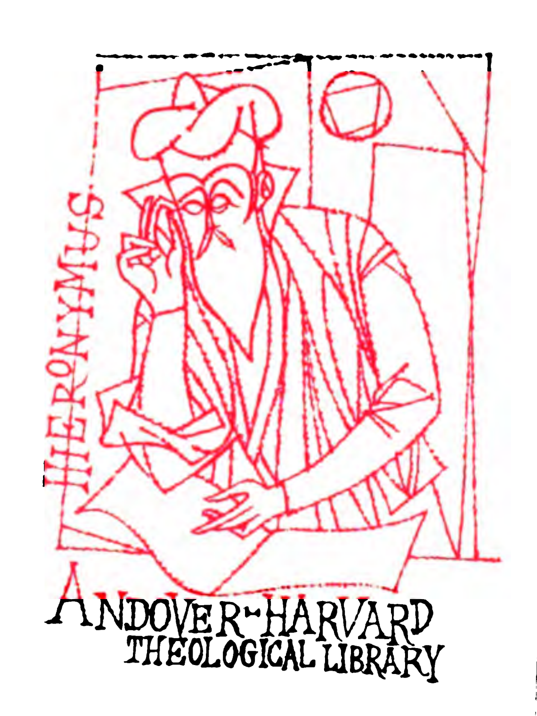





HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY





EZECHIEL-STUDIEN.



BIBLISCHE STUDIEN I.

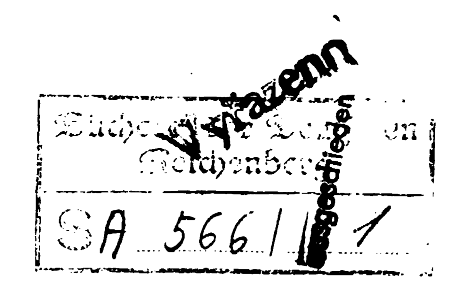
EZECHIEL-STUDIEN.

VON

DAV. HEINR. MÜLLER.

NEUE AUSGABE.

WIEN, 1904.
ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
I., ROTENTURMSTRASZE 13.



Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorwort.

Die Bibelkritik hat das Buch Ezechiel, das lange verkannt und vernachlässigt worden war, in den Vordergrund gerückt. Das Buch, dem man anfänglich die Aufnahme in den Kanon verweigern wollte, steht heute im Mittelpunkte biblischer Forschung. Jedenfalls hatte dies zur Folge, dass man sich eingehender mit dem Inhalte zu befassen und die Eigenartigkeit des Werkes zu ergründen anfing. Vornehmlich sind es zwei Arbeiten, die in jüngster Zeit das Verständniss Ezechiels gefördert haben: die Commentare von R. Smend und C. H. Cornill. Ersterer hält nach Möglichkeit an dem massoretischen Text fest und sucht die Stellung Ezechiels im Kanon durch umfassende Vergleichung der übrigen biblischen Schriften und Heranziehung von Parallelstellen zu bestimmen. Die Bemühungen Smend's und sein darauf verwendeter Fleiss verdienen alles Lob; es ist in dieser Beziehung eher etwas zu viel als zu wenig geschehen. Cornill hingegen richtete seine Aufmerksamkeit insbesondere auf die Beschaffenheit des Textes und war bestrebt, gegen den Text der Massora den der Septuaginta zur Geltung zu bringen, indem er ihn nicht nur auf Grund aller zugänglichen Handschriften, sondern auch durch Benützung der Versionen in mustergiltiger Weise zu reconstruiren unternommen hat. Auch darüber hinaus versuchte er mit Hülfe einer kritischen Interpretation zur Urform des Textes vorzudringen. Die Arbeit Cornill's verdient durch ihre Kühnheit und ihren Scharfsinn, wie nicht minder durch den bienenhaften Fleiss alle Anerkennung und Bewunderung, fordert aber auch sehr zum Widerspruch heraus.

Während demnach Vieles, was zum Verständnisse Ezechiels von aussen her beitragen kann, in sehr dankenswerther Weise von den beiden Commentatoren beigebracht worden ist, scheint es mir, dass der Prophet selbst in seinem inneren Zusammenhange, in seiner Denk- und Schaffensart, wie nicht minder in seiner Beherrschung und Verwerthung des Sprachmaterials nicht genügend erforscht worden ist. Und doch muss jeder Schriftsteller zuerst aus sich selbst studirt und interpretirt werden. Mein Bestreben war also in erster Reihe darauf gerichtet, wie ich es in der Epigraphik stets gewohnt war, jede Inschrift zunächst aus ihr selbst zu entziffern, den Propheten aus dem Propheten selbst zu verstehen und zu erklären, weil die aus erster und ursprünglicher Quelle geschöpften Aufschlüsse gewiss massgebender und werthvoller sind als alle aus anderen Schriften herbeigeholten Parallelen oder gar aus zweiter und dritter Hand herbeigeschafften Lesarten. In wie weit es mir gelungen ist, aus diesem tiefen Schacht zu schöpfen, mögen Andere beurtheilen — an liebevoller Versenkung hat es gewiss nicht gefehlt.

Wenn ich daneben, abweichend von meinem Vorsatze, auch von weit her mancherlei herbeigebracht habe, was den überlieferten Text sichert und das Verständniss des Propheten fördert, darf ich wohl auf die Nachsicht des Sachkundigen rechnen.

Wien, den 19. Juli 1894.

Die Vision vom Thronwagen.

Die Vision Ezechiels ist in der prophetischen Litteratur einzig in ihrer Art. Die Unkörperlichkeit und Unfassbarkeit Gottes sind dem Propheten und seiner Denkweise aufs tiefste eingeprägt, und dennoch versucht er in menschlicher Sprache und in plastischen Bildern „die Herrlichkeit Gottes“ zu beschreiben und zu schildern. Nicht in der gewaltigen und erschütternden Art, wie sie dem Propheten Elijahu erschienen (I Kön. 19, 11—13) und die man am liebsten als „die Macht Gottes in der Natur“ bezeichnen möchte, sondern in phantasiereicher, symbolischer und dabei streng descriptiver Weise. Ezechiel war unzweifelhaft einer der realistischesten und kenntnissreichsten Propheten, der einen offenen Blick und ein klares Verständniss hatte für Erscheinungen der Natur, der Technik und der Kunst. Er wusste mit dem Zollstab des Baumeisters ebenso umzugehen, wie mit dem Griffel des Schreibers; was er in der Natur geschaut, weiss er in scharfe und hervorstechende Bilder umzuprägen, und sein Blick reicht weit hinaus über die enge Mauer des Heiligthums und die beschränkten Verhältnisse des Exils. Wie er früher genau und sorgfältig das Getriebe auf dem Völkermarkte von Tyrus beobachtet, dessen Handelsverbindungen er in so grossartiger Weise schildert, ebenso hat er als Exulant die gewaltigen Bauten Babylons auf seine Phantasie wirken lassen. Die geflügelten Stier- und Löwencolosse mit menschlichem Angesichte, welche als Wächter vor den Tempeln aufgestellt waren, haben einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn gemacht und ihn zum Nachdenken an-

geregt.[1]) Dass er auch die Schriften der alten Propheten gelesen und in seinen Geist aufgenommen hatte, versteht sich von selbst. Seiner Neigung zur Architectur und Technik entspringt die Beschreibung des Heiligthums, die er gewiss nach einem ihm vorliegenden Plane angefertigt hat. Auch alle bildlichen Darstellungen, die an den Wänden und verschiedenen Geräthen des alten Tempels in Jerusalem angebracht waren,[2]) schwebten seinem Geiste vor und vermälten sich in seiner Phantasie mit dem jüngst Geschauten.

Bei seiner Vorliebe für technische Fragen und seinem Verständnisse derselben mag er in seinen Mussestunden am Kebarflusse sich damit beschäftigt haben, ein Vehikel zu ersinnen, welches in sich alle damals bekannten Mittel der Bewegung (Füsse, Flügel und Räder) vereinigte. Sehnsuchtsvoll den Blick nach dem Heimatslande gerichtet, sah er dem Spiel der Wolken zu, die, vom Winde gepeitscht, von leuchtenden Blitzen durchzuckt, in allen möglichen Gestalten und Farben einherstürmten. So sehen wir die Elemente der Vision im Geiste des Propheten entstehen und sich verbinden, und es bedurfte nur der prophetischen Extase, um das einzigartige Bild zu schaffen, das den Anstoss zu so verschiedenartigen Litteraturerzeugnissen und geistigen Strebungen geben sollte.

Bevor ich an die Betrachtung der Vision selbst herantrete, muss die Frage erörtert werden, welche Elemente Ezechiel bereits in den Prophetenschulen und bei den alten Propheten vorgefunden hat; denn eine historische Entwicklung beherrscht auch die Prophetie, und gewisse feste Formen, wie sie in der Kunst und Poesie beobachtet werden, herrschen auch in den prophetischen Schriften. Es ist längst erkannt worden, dass die Vision Ezechiels von der Jesaias' beeinflusst worden ist. Jesaias (6, 1) sieht „den Herrn sitzend auf einem hohen und erhabenen Thron... Seraphim stehen oberhalb desselben, je

---

[1]) Noch genauere Berührungen zwischen den hebr. *Kerubim* und den assyrischen Stierkolossen will Friedrich Delitzsch „Wo lag das Paradies", S. 150 ff. nachweisen, jedoch hat Schrader in „Die Keilinschriften und das Alte Testament", S. 40 recht, die Lesung *ki-ru-bu* als noch der Bestätigung bedürftig zu bezeichnen.

[2]) Vgl. besonders I Kön. 6, 29. 32. 35 und 7, 29. 36.

sechs Flügel hatte jeder..." Auch bei Ezechiel befindet sich die Herrlichkeit Gottes auf einem Throne und die Träger dieses Thrones sind beflügelte Lebewesen oder Kerubim. Die Vorstellung „Gott auf einem Throne" kann natürlich erst aus der Zeit der Könige stammen. Moses sieht die Erscheinung Gottes als ein „brennendes Feuer" am Dornbusch, Elijahu erblickt sie im Sturm der Wüste, Samuel hört nur die rufende Stimme des Herrn. Wie kommt es, dass der Prophet Jesaias die Vorstellung Gottes als eines Königs eingeführt hat? — Solche Uebergänge kommen in der Dichtung und noch viel weniger in der Prophetie weder plötzlich noch auch unvermittelt vor. Wir besitzen in der That auch die Vision eines älteren Propheten, von dem uns nur wenige Verse erhalten sind, die ihn aber als einen der grössten erscheinen lassen — ich meine Michajahu ben Jimlâ.

Im ersten Buche der Könige (Kap. 22) wird von dem Kriegszuge, welchen der König Achab von Israel in Gemeinschaft mit dem Könige Josaphat von Juda gegen Aram unternommen hat, erzählt. Die falschen Propheten, 400 Mann stark, hetzen wie auch anderwärts den König von Israel in den Krieg. Auf Wunsch des Königs von Juda wird Michajahu ben Jimlâ herbeigeholt, der, aufgefordert die Wahrheit im Namen des Herrn zu verkünden, also spricht: „Ich sah ganz Israel sich zerstreuen nach den Bergen, wie Schafe, die keinen Hirten haben, und der Herr sprach: Die haben keinen Führer, es kehre Jeder nach seinem Hause zurück in Frieden." Als nun Achab sich tadelnd über diese Verkündigung äusserte, sprach Michajahu: „Fürwahr höre das Wort des Herrn: Ich sah den Herrn sitzend auf seinem Throne und alle Scharen des Himmels stehend ihm zur Rechten und Linken, und der Herr sprach: Wer will den Achab bereden, dass er zu Felde ziehe und falle in Ramôt-Gilead? Die Einen sagten dies, die Andern jenes, da trat der Geist hervor und sagte: Ich will ihn bereden. Und der Herr sprach: Auf welche Weise? Da sprach der Geist: Ich will ein falscher Geist sein in dem Munde all' seiner Propheten. Da sprach der Herr: Deine Beredung wird wirksam sein, geh' und thu' also."

Der Beginn dieser Vision stimmt fast wörtlich mit der Jesaias' überein:

ראיתי את יהוה יושב על כסאו	ואראה את אדני יושב על כסא
וכל צבא השמים עומד עליו	..... שרפים עומדים ממעל
מימינו ומשמאלו:	לו וכו'

Auch die Phrase: „Wer wird den Achab bereden" ist in der Jesaianischen Vision angedeutet durch die Wendung: „Wen soll ich schicken und wer wird uns gehen?"

Ueber die Abhängigkeit der Vision Jesaias' von der Michajahu b. Jimlâ's kann kein Zweifel obwalten. Damit ist aber die Frage, wie der Versuch, Gott auf einem Throne als König mit seinem Hofstaate darzustellen, in die Prophetie eingedrungen, nicht beantwortet, sie ist nur aus der Zeit Jesaias' in eine frühere zurückverlegt. Die Antwort und die Lösung dieser Frage giebt uns aber ein Vers des gedachten Kapitels. Da heisst es (V. 9. 10): „Und es liess der König von Israel einen Eunuchen kommen und sprach: Bringe rasch herbei den Michajahu ben Jimlâ. Und der König von Israel und Josaphat der König von Juda sassen da, ein Jeder auf seinem Throne angethan in (königliche) Gewänder, auf dem freien Platze vor dem Eingange des Stadtthores von Samaria und alle Propheten wahrsagten vor ihnen."

Als nun der wahre Prophet im Widerspruche mit der öffentlichen Meinung und im Gegensatze zum Wunsche des Königs seine warnende Stimme erhob und vom König hart angefahren wurde, da erfasst ihn der Geist Gottes und aus der Situation heraus erhebt sich sein Seherblick. Ueber aller königlichen und menschlichen Herrlichkeit steht die göttliche. Dort im Himmel sitzt auch ein König und auch dort wird Rath gehalten, aber die Beschlüsse sind anders geartet als die kurzsichtigen menschlichen Blicke es zu sehen vermögen. In dieser Schilderung liegt also der Keim der Visionen, die jeder Prophet in seiner Weise und nach Massgabe seiner Begabung und Gottesbegeisterung weiter ausgebildet hat.

Das Gesicht des Propheten Michajahu b. Jimlâ, der mit dem Muth wahrer Begeisterung vor irdischer Macht und Pracht nicht zurückschreckt und mit Sehergeist die himmlische Berathung erschaut und verkündet, wäre ein Vorwurf würdig eines grossen Malers.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen über die Genesis der Vision wollen wir an die Vision selbst herantreten. Sie ist nicht wie die Elijahu's und Jesaias' in grossen Zügen und wenigen Strichen hingeworfen, sondern sorgfältig und detaillirt ausgearbeitet und mit einer Gründlichkeit geschildert, die in jedem Zuge die Vorliebe zur Technik in unserem Propheten hervortreten lässt. Die Vision führt den Leser ins Buch ein und bildet den Schlüssel zum ganzen Buche. Es ist eine Gewohnheit Ezechiels, einen Gedanken, den er einmal gefasst, ein Wort, das er geprägt oder aufgegriffen, nicht bald fahren zu lassen. Der Gedanke wird nach allen Seiten aus- und weitergesponnen, das Wort in dem verschiedensten Sinne gedeutet. Es ist daher kein Wunder, dass er das grossartige Gesicht, das ihn in die Prophetie einführte, nicht mehr aus den Augen verlor. Es blitzt immer in seiner Herrlichkeit auf, denn es ist und bleibt das Erhabenste, das er geschaut.

Es müssen jedoch drei Hauptphasen der Vision unterschieden werden. Die erste (Kap. 1—3) bildet gleichsam für den Propheten die Introduction in die Prophetie. Die zweite (Kap. 8—11) schildert den Abzug der Herrlichkeit Gottes aus dem Heiligthum gelegentlich der Zerstörung der Stadt. Die letzte (Kap. 42, 1—2 und 43, 1—6) verkündet die Rückkehr der Herrlichkeit Gottes und die Besitznahme des neuerbauten Tempels.

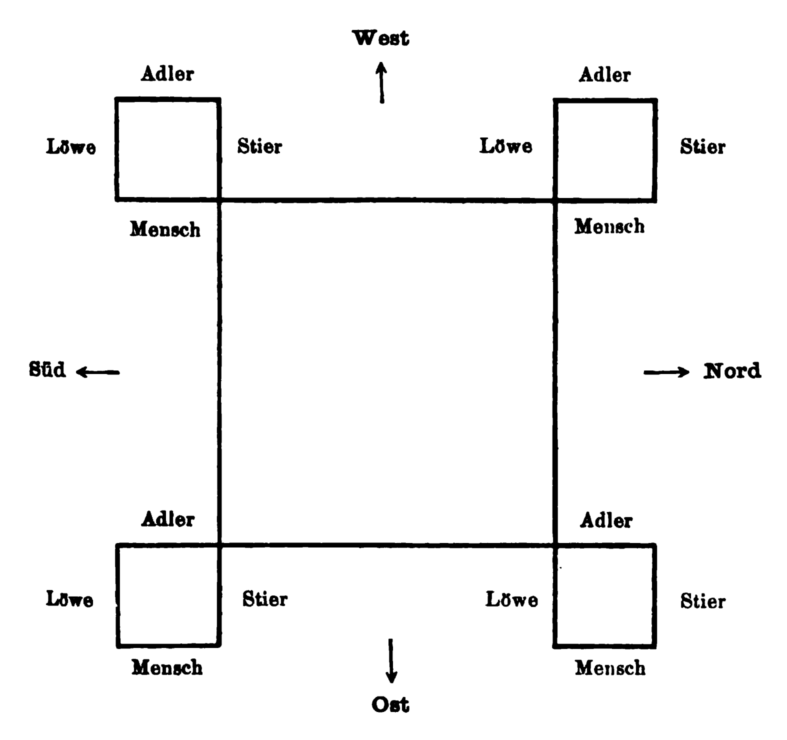
Die erste Phase ist die wichtigste. Mitten im Chaldäerlande, am Ufer des Kebarflusses, erfasste den Propheten die Macht Gottes. Eine Windsbraut kam aus dem Norden, eine grosse Wolke, waberndes Feuer und Glanz rings herum und aus der Mitte etwas wie der Schein von Glanzerz (חשמל). Und mitten daraus war die Gestalt von vier Lebewesen sichtbar. Menschengestalt hatte jedes und vier Angesichter hatte jedes und vier Flügel jedes von ihnen. Ihr Bein war gerade (am Knie nicht gebogen) und der Fussballen rund und sie funkelten wie polirtes Erz. Menschenhände hatten sie unter den vier Flügeln auf allen vier Seiten. Sie wandten sich nicht in ihrem Gehen, jedes ging stracks vor sich hin. Ein Menschenangesicht hatten sie (nach vorn), das Angesicht eines Löwen nach rechts (Süden), das Angesicht eines Stieres nach links (Norden) und ein Adlerangesicht nach innen (Westen). Die Flügel hatten

sie ausgespannt nach oben, je zwei mit einander verbunden und zwei bedeckten ihre Körper. Ein jedes ging stracks vor sich hin. Wohin der Wille war zu gehen, gingen sie, sie wandten sich nicht in ihrem Gehen. Zwischen den Lebewesen war es anzuschauen wie brennende Feuerkohlen, wie Fackeln hin- und hergehend zwischen den Lebewesen, und Glanz hatte das Feuer und von dem Feuer ging Blitz aus. Und je ein Rad war auf der Erde neben den Wesen an allen vier Seiten. Das Aussehen der Räder war wie der Schein des Topas und alle hatten Eine Gestalt und ihre Beschaffenheit war so, als ob ein Rad im Rade wäre. Nach ihren vier Seiten gingen sie, sie wandten sich nicht im Gehen. Und ihre Felgen — hoch und furchtbar (anzuschauen) — ihre Felgen waren voll von Augen rings herum. Und wenn die Lebewesen gingen, gingen die Räder neben ihnen her, und wenn sich die Lebewesen erhoben von der Erde, erhoben sich die Räder. Wohin der Wille war zu gehen, dorthin gingen sie, denn der Wille der Lebewesen herrschte in den Rädern. Wenn jene gingen, gingen sie, und wenn jene standen, standen sie, und wenn jene sich erhoben von der Erde, erhoben sich die Räder neben ihnen her, denn der Wille der Lebewesen herrschte in den Rädern.

Und oberhalb der Häupter der Lebewesen war zu schauen eine Fläche wie der Schein von furchtbarem Eise ausgespannt über ihren Häuptern. Der Flügelschlag (der Lebewesen) glich dem Brausen mächtigen Wassers, der Stimme des Allmächtigen, es war ein Rauschen wie das Getöse eines Heereslagers, und wie sie stille standen, senkten sie ihre Flügel. Und oberhalb der Fläche, welche über ihrem Haupte war, erschien etwas wie Saphirstein, die Gestalt eines Thrones, und auf dem Throngebilde oben die Gestalt einer Erscheinung eines Menschen, die aussah, wie der Schein von Glanzerz (חשמל), wie Feuerschein, um das ein Gehäuse rings herum ist, von den Hüften aufwärts, und von den Hüften abwärts wie Feuerschein, um das Glanz rings herum ist. Wie der Bogen, der erscheint in der Wolke am Tage des Regens, also war der Glanz rings herum — das war die Erscheinung der Gestalt der Herrlichkeit des Herrn.

Alles was der Prophet in der Natur beobachtete und ihr ablauschen konnte: Kraft und Stärke, Majestät, Schönheit

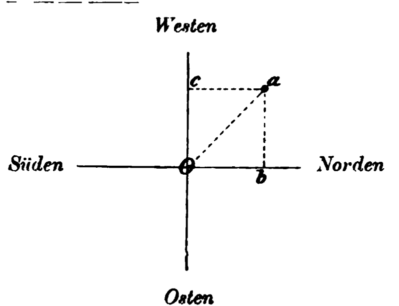
und Glanz hat er in diesem Bilde vereinigt. Die menschliche Gestalt herrscht vor, daneben stehen die Symbole körperlicher Kraft und Gewalt (Löwe und Stier), die durch das Bild des weitausblickenden schwungkräftigen Adlers ergänzt werden. Als Mittel der Bewegung wirken neben den Flügeln Füsse und Räder. Die Hand, das vornehmste Werkzeug des Menschen, durfte nicht fehlen, und die Augen schauen nach allen Seiten



und Richtungen aus. Feuer, Blitz, Glanzerz und die Farbenpracht des Regenbogens durchleuchten die Erscheinung. Das Ganze bildet trotz der verschiedenartigen Elemente eine Einheit, die von Einem geistigen Willen beherrscht wird. Die nach allen vier Weltgegenden gerichteten Gesichter machen es möglich, ohne Wendung und Drehung überall hin zu gelangen. Demnach sind die Füsse gerade (ohne Kniebeugung) und an der Sohle rund, die Flügel an alle vier Seiten angesetzt, und die Räder so beschaffen, dass sie nach allen vier Weltgegenden ohne Drehung rollen können.

Es ist nöthig, eine Thatsache, die nicht genügend erkannt und betont worden ist, besonders hervorzuheben, nämlich die constante Stellung des Thronwagens im Verhältnisse zur Weltlage. Nach vorne (Osten) waren die Menschenangesichter, nach hinten (Westen) die Adlerangesichter, nach rechts (Süden) die Löwenangesichter, nach links (Norden) endlich die Stierangesichter gerichtet. Bei jeglicher Bewegung derselben nach welcher Richtung immer änderte sich die Lage des Thronwagens nicht. Der Prophet legt darauf das grösste Gewicht und sagt absichtlich bei der Beschreibung der verschiedenen Bestandtheile immer wieder: „Nach der Richtung ihrer Angesichter gehen sie und wenden sich nicht in ihrem Gehen." Durch die refrainartige Wiederholung dieser Phrase deutet er die Motive an, warum die einzelnen Glieder so und nicht anders beschaffen sein mussten. Ich hielt es für angemessen hier (S. 14) in einer primitiven Zeichnung die Stellung des Thronwagens zu veranschaulichen, weil daraus weiter unten für das Verständniss und die Kritik des Textes Folgerungen gezogen werden sollen, die eine klare Vorstellung von der Beschaffenheit des Thronwagens erheischen.

Der grosse Vortheil, der durch diese Construction für die Raschheit und Beweglichkeit des Vehikels erzielt worden ist, wird technisch freilich durch den Nachtheil aufgehoben, dass die Bewegung immer streng nach den vier Weltgegenden (Osten, Westen, Norden, Süden) stattfinden musste, so dass, wenn das Ziel der Fahrt, von dem Standpunkte des Wagens betrachtet, ausserhalb der nach den vier Weltrichtungen laufenden Radien lag, dasselbe nicht durch die kürzeste Linie, die Diagonale, sondern auf einem Umwege, der beide Katheten beschreibt, erreicht werden konnte.[1])



[1]) Die beigesetzte Figur soll das Problem zur Anschauung bringen. Von *O*, dem Standpunkt des Vehikels, nach *a* ist der kürzeste Weg die Diagonale *Oa*, die aber nach der Mechanik des Vehikels nicht beschrieben werden kann. Der Weg führt entweder über *Ob* und *ba* oder über *Oc* und *ca*, also über die Katheten der Diagonale *Oa*.

Dies ist unzweifelhaft ein grosser Mangel in der Mechanik des Wagens und in der That rührt der Mangel davon her, dass der Prophet seiner Construction nicht die vollkommene Kreislinie, sondern das Viereck zugrunde gelegt hat. Es gilt aber hier nicht ein technisches Problem zu kritisiren und zu lösen, sondern ein Phantasiebild zu verstehen, wie es der Prophet geschaut und gedacht hat.

Noch eine weitere Frage muss hier erörtert werden. Die Wetterwolke, welche den Thronwagen nach dem Flusse Kebar gebracht hat, kam aus dem Norden. Die Exegeten haben diese topographische Angabe gehörig ausgedeutet. Jerusalem liegt bekanntermassen südwestlich von Babylon, der Thronwagen hätte also, von Jerusalem kommend, von Westen sich herannähern müssen. Man schloss daraus, dass der Gott Israels längst das Land verlassen und sich nach dem Götterberg im Norden zurückgezogen hatte. Diese Annahme, aus der noch allerlei andere wichtige Folgerungen geflossen sind, ist aber durchwegs unhaltbar. Die Gründe, die ich gegen dieselbe anzuführen habe, sind folgende:

1. Der Weg von Jerusalem nach Babylon und umgekehrt hat niemals durch die zwischen Syrien und Mesopotamien gelegene Wüste geführt, sondern über Nordsyrien in einem weiten Bogen herum. Diesen Weg haben die Handelskaravanen in alter wie in späterer Zeit genommen,[1]) dieser Weg war auch die Heerstrasse, durch welche die assyrischen und babylonischen Heere über Syrien und Palästina sich ergossen haben. Denselben Weg wanderten auch die Exulanten über Riblah in Nordsyrien. Wenn nun der Prophet die Herrlichkeit Gottes aus dem Heiligthume in Jerusalem nach dem Kebarflusse kommen lässt, so machte der Thronwagen mit den vier Lebewesen dieselbe Route, wie sie damals allgemein bekannt und üblich war.

2. Babylon liegt freilich nach unseren heutigen Kenntnissen etwas südlicher als Jerusalem. Wissen wir dies aber auch vom Kebarflusse und von Tel-Abîb, dem Wohnorte der Exulanten? — Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, dass man letzteren in den südlichen Sumpfgegenden ihre Ländereien angewiesen hatte?

---

[1]) Vgl. A. Sprenger, die Post- und Reiserouten des Orients, Tafel 15 (Mesopotamien und ein Theil von Syrien).

3. Ist endlich unsere heutige Kenntniss massgebend für die Zeit Ezechiels, und musste Ezechiel denn genau das Breiteverhältniss zwischen Jerusalem und Babylon kennen und wissen, dass ersteres um eine Kleinigkeit südlicher liegt als letzteres? — In der That ist diese Erkenntniss späteren Datums, denn Eratosthenes setzt Babylon in die Breite von Persepolis, Susa und viel südlicher als Alexandria, Pelusium und Joppe, daher auch südlicher als Hierosolyma,[1]) so dass selbst bei der Annahme einer Luftlinie für die Bewegung des Thronwagens, derselbe nach der damaligen geographischen Vorstellung aus dem Norden kommen konnte.

Die erste Vision, die an der Spitze des Buches steht, ist die Introduction in das Buch und in die Prophetie. Sie sollte zugleich erklären und dem Volke glaubhaft machen, dass die Prophetie nicht an die Scholle des heiligen Landes gebunden ist. Während der Extase erhielt Ezechiel den Auftrag zur prophetischen Sendung. Die Vision schliesst Kap. 3, 12:

> Und es erhob mich der Geist und ich hörte hinter mir den Schall einer grossen Erschütterung: „Gepriesen sei die Herrlichkeit Gottes von seinem Orte aus“[2]) und den Schall

---

[1]) Nach Strabo liegen Alexandrien, Babylon, Susa und Persepolis in gleicher Breite. Erst Ptolemäus setzt Babylon viel nördlicher an, aber auch hier fehlt Genauigkeit, denn Babylon ist bei ihm, gegenüber Hierosolyma, viel zu sehr nach Norden gerückt. So wahrscheinlich es ist, dass in dem chaldäischen Babylon astronomische Breitebestimmungen mit dem Gnomon gemacht wurden, so fehlt dennoch jegliche Angabe hierüber, ebenso etwaige Versuche betreffs Jerusalems. (Diese Mittheilungen verdanke ich zum Theil meinem verehrten Collegen Prof. Tomaschek).

[2]) So ausgezeichnet die Emendation ברום für ברוך (Luzzato und Hietzig) auch ist und so leicht sie sich aus der alten Schrift erklärt, so bin ich dennoch über die Zulässigkeit derselben wieder schwankend geworden. Von der Voraussetzung ausgehend, dass die Vision Jesaias' dem Ezechiel vorgeschwebt hat, darf man mit Recht in dieser Wendung eine Wiederspiegelung von Jes. 6, 3–4 erkennen: „Und sie (die Seraphim) riefen einander zu und sprachen: Heilig, heilig, heilig der Herr Ṣebâ'ôt, dessen Herrlichkeit die Welt erfüllt. Und es erbebten die Grundfesten der Schwellen von dem Schall der Rufenden und das Haus ward voll von Rauch (wohl in Folge der Erschütterung).“ Es scheint demnach ברוך durch das entsprechende קדוש gesichert zu sein. Dazu kommt noch die Erwägung, dass in den meisten Stellen unter כבוד ד' nicht der ganze Thronwagen, sondern lediglich die auf dem Throne ruhende göttliche Herrlichkeit zu verstehen sei, und dass in der

der Flügel der Lebewesen, wie sie einander berührten und den Schall der Räder neben ihnen her und den Schall der grossen Erschütterung. Und der Geist erhob und erfasste mich und ich ging bitter in der Glut meines Herzens und die Hand des Herrn lastete stark über mir.

Die zweite Phase der Vision, die Ezechiel beschreibt, ist um ein Jahr später datirt und umfasst die Kapitel 8—11. Sie überkam den Propheten in seinem Hause, während die Aeltesten von Juda vor ihm sassen (8, 2 ff.).

Und ich sah, da war etwas wie die Gestalt eines Mannes, von dem was wie seine Hüfte aussah abwärts Feuer und von seiner Hüfte aufwärts wie Glanzschein, wie das Aussehen von Glanzerz. Und er streckte das Gebilde einer Hand aus und erfasste mich an der Locke meines Hauptes und es trug mich der Geist zwischen Himmel und Erde und brachte mich nach Jerusalem in göttlichen Gesichten an den Eingang des inneren Thores, das nach Norden gerichtet ist, wo der Platz des Eiferbildes war, das Eifer erregte. Und siehe, da war die Herrlichkeit des Herrn, des Gottes Israels, wie die Erscheinung, die ich geschaut hatte in der Niederung.

Ezechiel wird nun im Heiligthum umhergeführt. Am Nordthore wird ihm das Eiferbild gezeigt. Am Eingange desselben Thores erblickt er 70 Aelteste, wie sie Götzen anbeten, am äusseren Ausgange des Thores sitzen Weiber und beweinen den Gott Tammûz. Im inneren Hofe in der nächsten Nähe des Heiligthums zwischen der Vorhalle und dem Altare erblickt er 25 Männer, deren Rücken dem Tempel des Herrn zugewendet und deren Angesichter nach Osten gerichtet waren, sie beteten die Sonne an.

Dann schaut er (im neunten Kapitel) das Herannahen der Heimsuchung der Stadt. Sechs Männer mit Zerstörungswerkzeugen versehen, kommen vom oberen Nordthor und ein siebenter Mann in ihrer Mitte in Linnen gekleidet und ein Schreibzeug an seiner Hüfte. Sie treten an den ehernen Altar. Dann heisst es (9, 3):

Und die Herrlichkeit des Gottes Israels hatte sich erhoben von dem Kerub, auf welchem sie gewesen war, nach der Schwelle des Hauses.

---

ersten Vision, wie wir weiter unten sehen werden, das Wort הנשא und nicht רם mit einer gewissen Consequenz vom Propheten angewendet wird.

Der in Linnen gekleidete Mann erhält den Auftrag, diejenigen von den Einwohnern Jerusalems, welche die Gräuelthaten bedauern und betrauern und also gerettet werden sollen, mit einem Zeichen zu zeichnen, während die sechs übrigen Männer hinter ihm herziehen und Alles schonungslos vernichten sollten. Dann meldet der in Linnen gekleidete Mann (9, 11): „Ich habe gethan, wie du mir befohlen.“

Es folgt dann im 10. Capitel eine nochmalige ausführliche Beschreibung des Thronwagens, die in nicht unwesentlichen Stücken von der ersten abweicht. Unterbrochen wird dieselbe nur durch den Befehl an den in Linnen gekleideten Mann, Feuer zwischen den Kerubim zu holen und auf die Stadt zu werfen, und die Ausführung desselben. Die Vision endigt mit dem Abzug der Herrlichkeit Gottes aus der Stadt und dem Erwachen des Propheten aus der Extase.

Die nochmalige ausführliche Schilderung des Thronwagens und die verschiedenen Abweichungen derselben von der ersten sind den Commentatoren aufgefallen. Am radicalsten suchten diese Stellen zu curiren Hietzig und Cornill, indem sie, wie rasch entschlossene Chirurgen, anstatt Einrenkung zu versuchen, schnell zur Amputation schreiten. Dass die scharfsinnige Kritik dieser Forscher, selbst wo sie fehlgeht, die Wissenschaft und das Verständniss des Textes fördert, anerkenne ich dabei ausdrücklich. Die Aufwerfung der Frage und die Erkennung des Uebels gleicht der wissenschaftlichen Diagnose, welche die erste Bedingung der Heilung ist.

So wird gleich der erste Vers des zehnten Kapitels, trotzdem er allgemein überliefert ist, von Cornill gestrichen, weil er angeblich den Zusammenhang zwischen 9, 11 und 10, 2 zerreisst.

Der wichtige Vers 14, der die Beschreibung der Angesichter der Kerubim enthält, fehlt in der Septuaginta, und wird von Hietzig und Cornill als späterer Zusatz erklärt und ausgeschieden. Cornill sagt kurz: „Die Nichtursprünglichkeit dieses Verses wird schon durch seine Abweichung von 1, 10 bewiesen.“ Ausserdem geht Cornill so weit die Verse 9—18 als verdächtig zu streichen.

Bevor ich an eine Prüfung dieser radicalen Heilungsversuche herantrete, ist es nöthig zu untersuchen, welchen Zweck Ezechiel mit der ausführlichen nochmaligen Schilderung des

Thronwagens verbindet. Die Erscheinung ist ja nicht vereinzelt geblieben, sie trat dem Propheten öfters entgegen und er sagt dann kurz: „Und ich erblickte die Herrlichkeit Gottes in dem Gesichte wie am Flusse Kebar.“ Warum recapitulirt der Prophet hier die ganze Schilderung bis auf geringfügige Einzelheiten?

Wer das Buch Ezechiel genau studirt und daraus die psychologischen Vorgänge in der Seele des Propheten zu erschliessen unternommen hat, wird finden, dass es gewichtige Gründe sein mussten, welche diese Wiederholung hervorgerufen haben. Da wir über die Motive keinen Bericht haben, auch zeitgenössische Nachrichten aus dem Exil fehlen, so bleibt nichts übrig, als die wichtigsten und wesentlichsten Abweichungen ins Auge zu fassen, welche zwischen beiden Darstellungen hervortreten, und zu versuchen, ob sie uns nicht die bewegenden Momente werden erkennen lassen. Die augenfälligste Aenderung ist die Weglassung des Stieres aus der Gruppe der Lebewesen des Thronwagens und die Ersetzung desselben durch den Kerub, ferner die Substituirung der Lebewesen (חיות) durch die Kerubim (כרובים). Diese Aenderungen sind wichtig genug. Der Prophet sucht seine frühere Darstellung zu corrigiren und zu interpretiren. Einerseits betont er die Identität der Visionen (10, 20) und andererseits treten dennoch wesentliche Unterschiede auf. Der Vorgang ist meines Erachtens folgendermassen zu erklären. In der ersten Vision haben die Elemente derselben, welche aus Geschautem und Gedachtem in der Phantasie Ezechiels sich festgesetzt hatten, den Propheten derart beherrscht, dass er ohne jede Rücksicht auf alte Ueberlieferungen im Volke das Bild geschaffen hat. Wie es nun fest gebaut und gezeichnet dastand in der prächtigen Schilderung, da mag es im Volke Anstoss und in der Seele des Propheten Beunruhigung erweckt haben. Durfte nach der Sünde bei der Anbetung des goldenen Kalbes ein Stier selbst in poetischer und prophetischer Form dem Throne Gottes nahe gebracht[1]) und durften die alt überlieferten Kerubim so ohne weiteres zu Gunsten der neu erfundenen „Lebewesen“ beseitigt werden?

Wir hören das Volk nicht „murren“ gegen den Propheten und haben auch keine Kunde von den Zweifeln in der Seele

[1]) Drastisch sagt der Psalmist (106, 20): „Und sie vertauschten ihre Herrlichkeit mit der Gestalt eines Stieres, der Gras frisst.“

des Propheten, wie sie uns anderwärts geschildert werden, aber die zweite Vision offenbart uns diese Vorgänge.

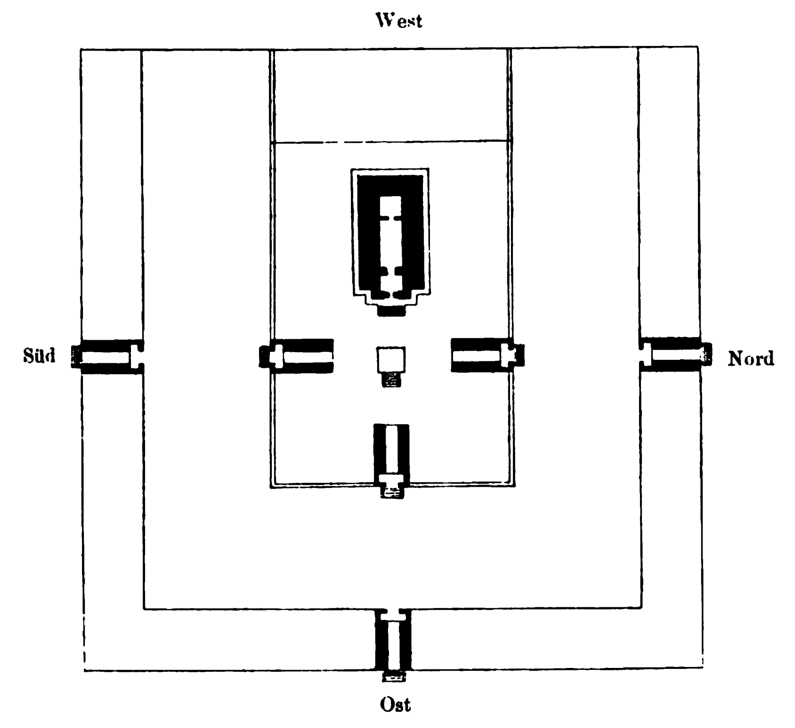
Um diese Missverständnisse, wozu die erste Vision Anlass gegeben, zu beseitigen und die inneren Zweifel niederzuschlagen, beschreibt Ezechiel in den wesentlichsten Punkten nochmals die Erscheinung und substituirt die Kerubim für die Lebewesen. Aus demselben Grunde ist auch die Aenderung von Stier in Kerub (10, 14) zu erklären. Aber gerade dieser Vers fehlt in der Septuaginta, seine Ursprünglichkeit ist am meisten bestritten, und Cornill führt direct seine Abweichung von 1, 10 als Beweis für die Unechtheit an.

Wie wäre es, wenn diese Abweichung sich erklären liesse, und mit gewissen echten Stücken in Zusammenhang gebracht werden könnte? — Dann müsste man wohl zugeben, dass der Vers von Ezechiel herrührt und dass der masoretische Text gegenüber der Septuaginta die ursprüngliche Fassung erhalten hat. Diesen Beweis will ich zu führen versuchen. Ich schicke aber die Bemerkung voraus, dass Ezechiel bei der Beschreibung des Thronwagens im 10. Kapitel eine andere Reihenfolge einhält als im ersten. Diese Abweichung hat ihre Begründung in der Verschiedenheit der Situation. Während er dort (nach kurzer Erwähnung des wabernden Feuers mit Glanz rings herum und des Scheines des Glanzerzes aus der Mitte des Feuers) mit den Lebewesen beginnt, die er naturgemäss, bei Herannahen der Gewitterwolke, zuerst erblickt und beschreibt, darauf die Schilderung der Räder, welche mit den Lebewesen verbunden sind, dann die Fläche oberhalb der Lebewesen, den Thron und die Herrlichkeit Gottes selbst folgen lässt, erblickt Ezechiel im 10. Kapitel (nachdem er die Herrlichkeit Gottes 8, 4 und 9, 3 erwähnt) zuerst den Thron, dann erst treten die Kerubim in seinen Gesichtskreis und endlich die Räder. Eine genaue Beschreibung der Gesichte der Kerubim folgt zuletzt.

Die Reihenfolge im ersten Kapitel fliesst aus der Natur der Sache und der Art der Wahrnehmung. Wer zum ersten Male einen solchen Thronwagen heranbrausen sieht, muss ihn in der Reihenfolge beschreiben, wie es Ezechiel gethan, er kann nur mit den feurigen Lebewesen, die in der Luft heranstürmen, und weder mit den von ihnen abhängigen Rädern

noch auch mit dem darüber aufgepflanzten Thron beginnen, weil die Bewegung der Lebewesen gleich verständlich ist, die der Räder aber erst einer Voraussetzung bedarf. Ebenso ungeschickt wäre es gewesen, mit dem Throne anzufangen, der ohne Unterlage nicht gedacht werden kann, auch erst später beim Herannahen unterschieden wurde. Dagegen ist der Glanz, der von der göttlichen Lichterscheinung ausgeht, so gewaltig, dass er aus weitester Ferne das Auge des Propheten trifft, wenn auch zunächst dessen Bedeutung nicht erkannt wird.

Anders stellt sich die Sache im zehnten Kapitel. Da ist die Gestalt des Thronwagens und sein Mechanismus als bekannt vorausgesetzt, und es gilt ihn hier so zu beschreiben, wie er in den Sehbereich des Propheten tritt. Dazu ist es aber nöthig, sich den Situationsplan anzusehen.



Ezechiel kommt durch das Nordthor des äusseren Hofes in das Heiligthum und beobachtet daselbst im Norden das „Eiferbild“, die siebzig Aeltesten, welche die Götzen anbeten

und die Weiber, welche den Tammûz (Adonis) beweinen. Im inneren Hof zwischen der Vorhalle und dem Altar haben die Sonnenanbeter Platz gefasst. An der Westseite liessen die Anbauten keinen Raum für freie Bewegung übrig. Für die Stellung der Kerubim mit dem Thronwagen blieb also nur die Südseite des Tempels frei. In der That sagt Ezechiel (10, 3) ausdrücklich:

Und die Kerubim standen rechts vom Tempel,

d. h. im Süden desselben und zwar unweit von der im Osten angebrachten Thüre der Vorhalle; denn von der Schwelle der Vorhalle aus besteigt die Herrlichkeit Gottes den Thronwagen (10, 18). Vergegenwärtigen wir uns den Standpunkt des Propheten, der, von Norden kommend, das Treiben der 25 Sonnenanbeter beobachtet und dann dem Gespräche der „Herrlichkeit Gottes" mit dem in Linnen gekleideten Manne lauscht, so war es ihm wegen des Mauervorsprunges (südöstlicher Winkel) des Heiligthums, welcher sich zwischen seinem Sehwinkel und dem Thronwagen befand, unmöglich, diesen selbst in seinen unteren Theilen zu sehen, nur die Spitze, den Thron selbst, der das Heiligthum überragend gedacht werden muss, konnte er erblicken.

Nachdem nun Ezechiel geschildert hat, wie die „Herrlichkeit Gottes", an der Schwelle des Heiligthums stehend, die Verderber aussendet, Jerusalem zu zerstören, und indem er daran geht zu beschreiben, wie der Mann mit dem Schreibzeuge an den Lenden nach Erstattung des Rapports den Befehl erhält, Feuer aus der Mitte der Räder des Kerubs zu holen, so musste er doch erst erwähnen, dass der Thronwagen sich innerhalb des Heiligthums befand, und daraus erklärt sich die geradezu unerlässliche Einschiebung des Verses 10, 1:

Und ich sah auf der Fläche, welche auf dem Haupte der Kerubim war, etwas wie Saphirstein, wie die Gestalt eines Throngebildes war sichtbar auf ihnen.

Der zweite Vers enthält nun den Befehl an den in Linnen gekleideten Mann Feuer zu holen. Die Worte sind charakteristisch:

Und er sprach zu dem in Linnen gekleideten Manne also: Tritt ein zwischen die Räder unterhalb des Kerub und fülle deine

> **Faust mit Feuerkohlen aus der Mitte der Kerubim und wirf sie hin auf die Stadt. Und er trat ein, vor meinen Augen.**

Der Prophet musste nun um den Vorgang beobachten zu können, sich dem Thronwagen genähert haben und er hält es für nöthig, ausdrücklich dessen Position anzugeben (10, 3):

> **Und die Kerubim standen rechts (südlich) vom Tempel, als der Mann herantrat.**

Erinnern wir uns nun an die oben constatirte Thatsache, dass die Stellung des Thronwagens in Bezug auf die Weltlage eine stetige ist, d. h. dass die Angesichter der vier Lebewesen immer dieselbe Richtung einhalten (Mensch nach Osten, Adler nach Westen, Löwe nach Süden und Stier nach Norden). Wenn dann der Prophet, von Nordosten kommend, an den Thronwagen herantrat, der im Süden des Tempels stand, welches Angesicht der Lebewesen musste er zuerst erblicken? — Doch gewiss das dem Tempel zugewandte, das des Stieres, oder, da der Kerub den Stier substituirt hatte, das des Kerubs. Nach dem Stierangesichte musste dem Propheten in seiner Position das Menschenangesicht sichtbar werden und dann in regelrechter Reihenfolge Löwe und Adler.

Die Verschiedenheit in der Reihenfolge und die Abweichung von 1, 10, welche man als ein wichtiges Beweismoment gegen die Ursprünglichkeit des Verses angeführt hat, erklärt sich nun aus der Position des Thronwagens, die Ezechiel (10, 3) ausdrücklich angegeben hat, geht also aus der genetischen Entwicklung der zweiten Vision hervor und bestätigt somit die Ursprünglichkeit des Verses gegen die Septuaginta und deren Verfechter. Die Annahme, dass ein später Interpolator mit einer so feinen Berechnung und in genauer Anpassung an 10, 3 den fraglichen Vers 14 eingeschoben habe, scheint mir ausgeschlossen zu sein.

Es ist selbstverständlich, dass in der neuen Schilderung eine Reihe von sachlichen und sprachlichen Momenten auftreten, welche die höchste Beachtung verdienen. So möchte ich als einen der interessantesten realistischen Züge in der zweiten Darstellung Ezechiels die kurze Episode hervorheben, wie der Kerub die Hand ausstreckt, Feuer holt und es in die hohlen Hände des in Linnen gekleideten Mannes gibt. Wie wunder-

bar klingt da der Zusatz: „So ward sichtbar an den Kerubim die Gestalt einer Hand unter ihren Flügeln.“

Eine genaue sprachliche und stilistische Vergleichung der beiden Schilderungen gibt auch sonst manche Aufschlüsse, die man bei der Septuaginta vergeblich sucht.[1]) Sehr beachtenswerth sind besonders die stilistischen Abweichungen. Dass Ezechiel 8, 2 כמראה איש für כמראה אדם (1, 26) gesetzt, ist bereits unter Hinweis auf die Septuaginta erkannt und nahezu allgemein angenommen worden. Nicht übersehen darf aber werden, dass Ezechiel in der ersten Vision (1, 19—21) fünf Male die Wurzel הנשא „sich erheben“ gebraucht, während er im zehnten Kapitel (V. 4. 15. 16. 17. 19) durchwegs die Wurzel רום „emporsteigen“ anwendet. Darin liegt entschieden eine gewisse Absichtlichkeit, die allerdings keinen anderen Grund hat, als das Bestreben, stilistisch sich nicht zu wiederholen. Daraus geht aber hervor, dass die Verse 8—17 von Ezechiel herrühren und nicht, wie Cornill annimmt, interpolirt worden sind, weil die Anwendung dieser Wurzel durch den Interpolator jedenfalls ein sehr eigenthümlicher Zufall wäre.[2])

Sehr instructiv ist eine Vergleichung von 1, 4; 1, 26—27 und 10, 4, welche Stellen sich alle (auch 1, 4) auf die Lichterscheinung des über den Kerubim thronenden Gottes beziehen. Diese drei Stellen sind schon durch das Vorkommen des Wortes *ḥašmal* gekennzeichnet, welches, wie man schon richtig bemerkt, nur vom höchsten Wesen angewendet worden ist. Mir scheint aber, dass auch die erste Hälfte von Vers 4 nicht auf die Wolke sich bezieht, sondern eine Variation der beiden anderen Stellen ist, freilich war es dem Propheten vielleicht noch nicht zum Bewusstsein gekommen, dass dieses wabernde

---

[1]) Wenn z. B. Cornill 1, 16 ודמות אחת für ודמות אחד liest, so belehrt uns 10, 10, dass דמות אחד beizubehalten ist. Ebenso muss בלכתם 1, 17, welches in der Septuaginta fehlt, mit der Massora erhalten bleiben, nachdem in der Parallelstelle 10, 11 das Wort ebenfalls vorkommt.

[2]) Auch die Verbesserung von ברוך in ברום (3, 12) wird dadurch noch weniger wahrscheinlich, nachdem diese Wurzel in der ersten Vision gar nicht vorkommt. Freilich könnte sie gerade an jener Stelle wegen des vorangehenden ותשאני und des nachfolgenden נשאתני zum ersten Male angewendet worden sein.

Feuer mit dem Glanze rings herum und dieses Glanzerz eine Ausstrahlung der göttlichen Erscheinung sei.[1])

An eine der wichtigsten Fragen, welche auf die zweite Vision Bezug hat, wage ich mich zuletzt. Die neueren Commentatoren glauben alle, dass Ezechiel in dieser Vision die „Herrlichkeit Gottes“ auf dem Thronwagen habe herankommen sehen. In den Stellen 9, 3 und 10, 4

> Und die Herrlichkeit des Gottes Israel erhob sich von dem Kerub, auf dem sie gewesen war, nach der Schwelle des Hauses.

ist ihnen Kerub mit dem Thronwagen identisch.

Diese Auffassung hängt in erster Reihe mit der Annahme zusammen, dass Gott längst das Land und das Heiligthum verlassen hatte. Sein Wohnsitz war auf dem Götterberge im Norden. Von dort (nicht aus Jerusalem) war er nach Mesopotamien in der ersten Vision gekommen und von dort musste er nun auch kommen, um die Zerstörung der Stadt zu vollführen. Wenn diese Annahme richtig ist, bleibt freilich nichts übrig, als den pragmatischen Zusammenhang der Vorgänge so aufzufassen und darzustellen, wie es die neueren Commentatoren thun. Ich habe aber oben bereits gezeigt, dass die Grundlagen dieser Hypothese morsch und unhaltbar sind. Man muss vielmehr erkennen, dass Gott erst jetzt, bei der Zerstörung des

---

[1]) Die Stellen lauten:

1, 4	1, 27	8, 2
וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון ענן גדול ואש מתלקחת ונגה לו סביב ומתוכה כעין החשמל מתוך האש:	וארא כעין חשמל כמראה אש בית לה סביב ממראה מתניו ולמעלה וכמראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה אש ונגה לו סביב:	ואראה והנה דמות כמראה איש ממראה מתניו ולמטה אש וממתניו ולמעלה כמראה זהר כעין החשמלה:

demnach ergeben sich folgende Gleichungen:

ממראה מתניו ולמטה

אש = מראה אש ונגה לו סביב = אש מתלקחת ונגה לו (l. לה) סביב

כמראה מתניו ולמעלה

כעין החשמלה כמראה זהר = כעין החשמל כמראה אש בית לה סביב = כעין החשמל מתוך האש

Dass durch diese Gleichungen einige Textveränderungen Cornills sehr unwahrscheinlich gemacht werden, wird man leicht finden.

Tempels, das Heiligthum und die Stadt verlassen hat. Bis dahin hat er also dort geweilt, wo ihn die alte Ueberlieferung hat weilen lassen, auf den Kerubim oberhalb der Bundeslade. Dort thronte er, und nur bedächtig und langsam, wie Jemand, dem es schwer wird vom theuern Heim zu scheiden, erhebt er sich von den Kerubim (im Allerheiligsten) und tritt auf die Schwelle des Tempels. Dort ertheilt er den Befehl, die Stadt zu zerstören. Draussen, im Süden des Tempels, harret sein der Thronwagen mit dem leeren Thron. Die Kerubim, die Träger des Wagens, fühlen wie feurige Rosse das Herannahen des Herrn und regen ihre Flügel vor Ungeduld (10, 5). Er besteigt den Thron, der von den Kerubim gehoben wird, macht noch einmal am äussern Ende des Heiligthums Halt, wirft einen letzten Blick auf den verlassenen Tempel, dann erhebt sich das himmlische Gefährte und macht wieder Halt auf dem Berge östlich von der Stadt. Was dann geschehen ist, wissen wir nicht; denn die Vision ist von dem Propheten gewichen, und er konnte nur erzählen was er gesehen.

Die Gründe, die mich, abgesehen von dem schon Gesagten, bestimmen von der Auffassung der neueren Commentatoren abzuweichen und mich der rabbinischen und patristischen Anschauung, auf die Gefahr hin als kritiklos zu gelten, anzuschliessen, sind folgende:

Zunächst muss auf einen Widerspruch hingewiesen werden, der sich aus der Auffassung der modernen Commentatoren ergibt und schon erkannt, aber nicht behoben worden ist. Cap. 8, 4 heisst es:

> „Daselbst (am Nordthore) war die Herrlichkeit des Gottes Israels, wie die Erscheinung, die ich gesehen in der Niederung."

Dem widerspricht aber die Angabe des Propheten 10, 3, dass die Kerubim südlich vom Tempel standen, eine Thatsache, die bereits Cornill angeführt hat, ohne jedoch eine Erklärung gewagt zu haben.

Dunkel bleibt es ferner, warum Gott den Kerubwagen verlassen hatte und sich auf die Schwelle stellte, und warum dieses zweimal (9, 3 und 10, 4) erzählt wird.

Dieser Widerspruch ist behoben, und die Dunkelheiten sind aufgehellt, wenn wir mit den alten Commentatoren annehmen,

dass der Kerub, von dem an den angeführten Stellen (9, 3 und 10, 4) die Rede ist, nicht die Kerubim des Thronwagens, sondern die Kerubim im Allerheiligsten bezeichnet. Hinzugefügt muss auch werden, dass die neueren Commentatoren den Begriff „Herrlichkeit Gottes“ an einigen Stellen nicht richtig gefasst haben. Diese Worte können nämlich, je nachdem sie in engerem oder in weiterem Sinne gebraucht werden, entweder die göttliche Erscheinung allein, die auf dem Thron sitzt, bezeichnen, oder aber den ganzen Thronwagen mit der göttlichen Erscheinung. In vielen Fällen, wo von der Herrlichkeit Gottes im Gegensatze zum Thronwagen gesprochen wird (9, 3. 10, 4. 18. 19. 11, 22), kann darüber kein Zweifel sein, dass nur die göttliche Erscheinung gemeint ist. In anderen Fällen, z. B. 1, 28, belehrt eine genaue Prüfung, dass sie im engern Sinne zu fassen sind; denn es beziehen sich die Worte auf die in den Versen 26—28 beschriebene Herrlichkeit Gottes.

An Einer Stelle bezeichnet „die Herrlichkeit Gottes“ als pars optima pro toto sicher den Thronwagen mit dem Thron und dem Thronenden. Es ist die Stelle 43, 2, die bald angeführt werden wird, wahrscheinlich ist dies auch 11, 23 der Fall. Dagegen muss nach dem ganzen Zusammenhange angenommen werden, dass an der Stelle 3, 23 und an der für uns wichtigen Stelle 8, 4 nur von der Herrlichkeit Gottes im engeren Sinne (ohne Thronwagen) die Rede ist. Wenn diese Behauptung richtig ist, wird der oben hervorgehobene und von Cornill erkannte Widerspruch beseitigt sein. Diese Behauptung glaube ich beweisen zu können.

Kap. 8, 2 wird die Herrlichkeit Gottes (im engen Sinn) beschrieben, wie sie dem Ezechiel erscheint, dann heisst es Vers 4:

> Und siehe, daselbst (am nördlichen Thore) war die Herrlichkeit des Gottes Israels, wie die Erscheinung, die ich gesehen habe in der Niederung.

Hiemit bezieht sich der Prophet auf eine frühere Vision 3, 23:

> Und ich stand auf und ging hinaus in die Niederung, und siehe, daselbst stand die Herrlichkeit Gottes, wie die Herrlichkeit, die ich gesehen habe am Kebarflusse.

Dass 8, 2 von 3, 23 abhängt, ist sicher, und es muss in beiden Versen in gleicher Weise der Begriff entweder in engerem oder in

weiterem Sinne gefasst werden. Dass aber im Geiste des Propheten nur die Lichterscheinung Gottes (im engeren Sinn) gemeint ist, deuten uns unabweislich die Worte, „wie die Herrlichkeit“ (כַּכָּבוֹד) an; also nicht die ganze Erscheinung, wie sie Ezechiel am Kebarflusse geschaut, trat in der Niederung auf, sondern **nur** die Herrlichkeit Gottes.

Eine Probe für die Richtigkeit der Beweisführung bietet Ezechiel selbst in der letzten Phase der Vision 43, 2ff:

> Und siehe, die Herrlichkeit des Gottes Israel kam den Weg von Osten her, und sein Brausen war gleich dem Brausen gewaltigen Wassers und die Erde erglänzte von seiner Herrlichkeit. Und die Erscheinung, die ich gesehen, war **wie die Erscheinung**, die ich gesehen, als ich kam, das Land zu zerstören und **wie die Erscheinungen**, die ich gesehen am Kebarflusse.

Hier also, wo Ezechiel ausdrücklich betonen will, dass er den Thronwagen gesehen hat, welcher die Herrlichkeit Gottes wieder nach dem Heiligthume brachte, sagt er deutlich und präcis, „wie die **Erscheinung**, die ich gesehen habe am Kebarflusse“, während er oben 3, 23 durch die Worte „wie die **Herrlichkeit**, die ich gesehen habe am Kebarflusse“ ebenso deutlich und scharf anzeigt, dass er nur die höchste Lichterscheinung meint.

Den Inhalt dieser Untersuchung glaube ich in folgenden kurzen Thesen zusammenfassen zu sollen:

1. Die Vision Ezechiels ist von der Jesaias' beeinflusst und beide sind von der Michajahu's ben Jimla's abhängig, der im Anblicke der von den beiden Königen von Israel und Juda entfalteten Pracht, **zum ersten Male** Gott als König, vom Hofstaate umgeben, geschaut.

2. Die Stellung des Thronwagens im Verhältnisse zur Weltlage ist eine constante und die Bewegung desselben musste immer nur streng in der Richtung nach den vier Weltgegenden stattfinden.

3. Der Thronwagen kam in der ersten Vision nicht von dem „Götterberge“ aus dem Norden, sondern von Jerusalem aus dem Heiligthume.

4. Ezechiel sucht in der zweiten Phase der Vision seine frühere Darstellung, die im Volke Anstoss und in seiner Seele Beunruhigung hervorgerufen, zu corrigiren und zu interpretiren,

wie dies schon die Rabbinen in einem eigenthümlichen Ausspruch geahnt zu haben scheinen.

5. Der Vers 10, 14, welcher die wichtigste Veränderung (Kerub für Stier) enthält und eine andere Reihenfolge der Lebewesen aufweist, in der Septuaginta fehlt und von der Kritik als interpolirt angesehen wird, erklärt sich aus der Position des Thronwagens und rührt gewiss von Ezechiel her.

6. In den Versen 9, 3 und 10, 4 ist unter **Kerub** nicht der Thronwagen zu verstehen, sondern die Kerubim im Allerheiligsten, auf denen Gott nach der Ueberlieferung gethront hat.

7. In den Stellen 8, 2 und 3, 23 ist „die Herrlichkeit Gottes" im engeren Sinne (ohne Thronwagen und Lebewesen) gemeint.

Die Sendung.

Es ist für die innere Geschichte der Prophetie und für die Textgeschichte von grösster Wichtigkeit, gewisse stereotype Formeln zu beobachten und deren Entstehung und Entwicklung zu verfolgen, weil wir durch sie die Fäden blosslegen können, welche verschiedene Zeit- und schriftstellerische Epochen mit einander verbinden. In originellen Schöpfungen der Prophetie sind solche alte Ueberreste verwoben, welche scheinbar organisch mit dem Ganzen verbunden und als Entlehnung schwer erkennbar sind, bei genauer Prüfung jedoch ihren Ursprung verrathen und auf ältere Quellen zurückleiten.

Während das erste Kapitel die Schilderung der grossartigen Vision enthält, ergeht im zweiten und dritten Kapitel an Ezechiel die Berufung zur Prophetie, und die Normen werden darin festgestellt, die für seine prophetische Wirksamkeit massgebend sind. Dem Misstrauen gegenüber, welches beim ersten Auftreten wohl den meisten Propheten, und in der Verbannung gewiss in doppelter Stärke, entgegengebracht worden ist, wird die **Sendung** mit aller Deutlichkeit betont. Ezechiel redet nicht aus freien Stücken, sondern aus innerem göttlichem Antrieb, als **Sendling** Gottes. So heisst es (2, 3): „Ich **sende** dich zu den Söhnen Israels" (שולח אני אותך אל בני ישראל) und weiter (2, 4): „Ich **sende** dich zu ihnen" (אני שולח אותך אליהם). Im Verlaufe der Darstellung wird ihm ausdrücklich der Befehl ertheilt (3, 4): „Auf,

geh zum Hause Israel!“ (לך בא אל בית ישראל) und weiter (3, 11): „Auf, geh zu den Verbannten!“ (ולך בא אל הגולה). Aus dieser scharfen Betonung der Sendung erklärt sich eine der schwierigsten Stellen im Buche Ezechiel, wo alle Versionen und Commentatoren entweder ändern oder etwas supponiren müssen, was nicht dasteht. Ich meine Vers 6 des dritten Kapitels. Voran geht: „Denn nicht zu einem Volke dunkler Sprache und schwerer Zunge bist du gesandt, [sondern] zum Hause Israel. (6) Nicht zu vielen Völkern dunkler Sprache und schwerer Zunge, deren Sprache du nicht verstehst,“ dann heisst es:

אם לא אליהם שלחתיך המה ישמעו אליך

„Wenn ich dich nicht zu ihnen geschickt hätte, so würden sie dir gehorchen,“ d. h. wenn du als Freund, als Ermahner (איש מוכיח 3, 26) zu ihnen reden würdest, würden sie dir zuhören, deine prophetische Mission aber wollen sie nicht anerkennen. Den besten Commentar zu dieser missverstandenen Stelle liefert Ezechiel selbst im folgenden Verse: „Denn das Haus Israel will dir nicht zuhören, weil sie mir nicht zuhören wollen.“

So natürlich die Ausdrücke „ich sende dich zu ihnen“ und „geh zum Hause Israel“ auch sind und organisch aus dem Inhalt erwachsen zu sein scheinen, so sind sie dennoch nur die Wiederholung einer alten stereotypen Formel, die bei der Sendung der Propheten gebräuchlich war. Wenn man die folgenden zwei Stellen mit einander vergleicht:

Jesaias 6, 8	Ezechiel 2, 2—3 u. 3, 1
ואשמע את קול ארני אומר את מי אשלח ומי ילך לנו׳	ואשמע את מדבר אלי: שולח אני אותך וכו׳ ולך דבר אל בית ישראל

so wird man über den Zusammenhang dieser Phrasen nicht im Zweifel sein.

Dieselben Worte finden sich bei der Berufung Jeremias' zur Prophetie (Jerem. 1, 7): „denn wohin ich dich sende, sollst du gehen“ (כי כל אשר אשלחך תלך).[2])

[1]) In der Stelle 1 Kön. 22, 20 ויאמר ד׳ מי יפתה את אחאב klingt die Phrase auch durch.

[2]) Ausserdem findet sich diese Formel 1 Sam. 16, 1 ויאמר ד׳ אל שמואל וכו׳ מלא קרנך שמן ולך אשלחך; nur Gen. 37, 13 לכה ואשלחך אליהם ist die einzige Stelle, wo die Worte nicht an einen Propheten gerichtet sind.

Der Ursprung dieser Formel führt zum grössten jüdischen Propheten, zu Moses, zurück, bei dem zum ersten Male in der heiligen Schrift die Worte לכה ואשלחך (Exod. 3, 10) erscheinen, und weist auch auf die Geschichte Gideons (Judic. 6, 14) hin, wo ähnliche Worte als Nachbildung des לכה ואשלחך vorkommen. Der Beweis für die Thatsache, dass Judic. 6, 14 von Exod. 3, 10 abhängig ist, scheint mir vollkommen sicher, denn eine genaue Prüfung der beiden Stücke hat mich überzeugt, dass dies nicht die einzige Entlehnung ist, sondern dass vielmehr der Abschnitt über die Sendung Moses' (Exod. 3, 7—12 und 4, 2—8) dem Erzähler der Geschichte Gideons vorgelegen und dass er sie stark benutzt und vielfach nachgebildet hat. Da meines Wissens der Zusammenhang dieser beiden Stücke bis jetzt nicht erkannt worden ist, so will ich durch das Nebeneinanderstellen der entsprechenden Verse den Beweis hierfür erbringen.

Exod., Kap. 3.	Jud., Kap. 6.
(7) ויאמר יהוה ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי וכו'	(7) ויהי כי זעקו בני ישראל אל יהוה על אדות מדין:
(8) וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה וכו'	(8) . . . אנכי העליתי אתכם מיד מצרים ואוציא אתכם מבית עבדים:
(9) ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם:	(9) ואצל אתכם מיד מצרים ומיד כל לחציכם וכו'
(10) ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל מצרים:	(14) ויפן אליו יהוה ואמר לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין הלא שלחתיך:
(11) ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים:	(15) ויאמר אליו בי אדני במה אושיע את ישראל הנה אלפי הדל במנשה ואנכי הצעיר בבית אבי:
(12) ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה:	(16) ויאמר אליו יהוה כי אהיה עמך והכית את מדין כאיש אחד:
	(17) ויאמר אליו אם נא מצאתי חן בעיניך ועשית לי אות שאתה מדבר עמי:
Kap. 4.	(18) אל נא תמש מזה עד באי אליך והוצאתי את מנחתי והנחתי לפניך וכו'
(2) ויאמר אליו יהוה מזה בידך ויאמר מטה:	(21) וישלח מלאך יהוה את קצה המשענת אשר בידו וכו'

(6) ויאמר יהוה לו עוד הבא נא ידך בחיקך ויבא ידו בחיקו ויוצאה והנה ידו מצרעת כשלג:	(37) . . . אם טל יהיה על הנזה לבדה ועל כל הארץ חרב וכו'
(7) ויאמר השב ידך אל חיקך וישב ידו אל חיקו ויוצאה מחיקו והנה שבה כבשרו:	(39) . . . יהי נא חרב אל הנזה לבדה ועל כל הארץ יהיה טל וכו'
(8) והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקול האות הראשן והאמינו לקול האות האחרון:	

Die Abhängigkeit der Darstellung (Jud. 6) von Exod. 3—4 war deshalb nicht leicht zu erkennen, weil in der Gideon Geschichte die entlehnten Verse zum Theil stark auseinander gerissen und vielfach der Verschiedenheit der Situation entsprechend verändert worden sind. Ist einmal aber die Thatsache ausgesprochen, so springt sie so sehr in die Augen, dass man es füglich für überflüssig halten müsste, den nebeneinandergestellten Paralleltexten noch irgend welche Erklärung hinzuzufügen. Trotzdem will ich bemerken, dass, abgesehen von den vielen Wörtern und Phrasen, die augenscheinlich herübergenommen worden sind, der gleiche Gedankengang und die gleiche Reihenfolge besonders berücksichtigt werden müssen. Sehr merkwürdig ist die Art, wie die beiden Wunder, welche Exod. Kap. 4 erzählt werden, ihre Analogie in Jud. 6, 37—40 gefunden haben.

Diese Beobachtung bleibt nicht ohne Consequenzen für die Erkenntniss des Aufbaues der Gideon-Geschichte. Nach K. Budde[1]) ist dieses Kapitel nach Aussonderung der Verse 1—6 und 25—32 (die für unsere Untersuchung nicht in Betracht kommen) aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt worden, u. z. weist Budde die Verse 7—10 und 36—40 der Quelle E zu, wogegen die Verse 11—24 aus einer anderen Quelle hergeleitet werden, die aber stark überarbeitet worden ist, so zwar, dass die alte Redaction des für unsere Untersuchung wichtigen Stückes aus folgenden Versen bestanden hat: 11—13ª, 13ᵇ von ועתה an,[2]) 14ª (mit Weglassung von (ויפן אליו ד')), 14ᵇ (הלא שלחתיך) soll

[1]) Die Bücher Richter und Samuel, S. 109.

[2]) Also mit Weglassung von ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו יהוה.

ebenfalls gefehlt haben!) 15 ganz (natürlich אדני), 16 ganz (nur statt יהוה כי אהיה bloss כי יהוה), 17[a], 18[a] bis והוצאתי, 18[b] etc. Andere (Wellhausen, Stade) schreiben die Verse 7—10 dem letzten Redactor zu oder erklären sie einfach für „eine Einschaltung“. Nachdem nun die Thatsache festzustehen scheint, dass Jud. 6 in einer Reihe von Versen Exod. 3—4 nachgebildet worden ist, bleibt die Annahme verschiedener Quellen äusserst schwierig; denn dass gerade zwei oder gar drei Quellen Stücke desselben Abschnittes des Exodus nachgebildet hätten, die dann so glücklich zusammengestellt worden sind, ist wohl ausgeschlossen. Die Annahme, dass der jeweilige Umarbeiter die ursprüngliche Anlehnung an Exodus immer weiter ausbildete, ist wohl möglich, aber kaum wahrscheinlich. Freilich würden bei dieser Annahme die Conjecturen Budde's mit einem Schlage ihre Begründung finden und die Zusätze in den Versen 13 bis 18 sich leicht und natürlich erklären — aber es bleibt doch sehr gewagt, vorauszusetzen, dass die Umarbeiter oder Redactoren mit dem überlieferten Texte in so rücksichtsloser Weise nur deshalb geschaltet hätten, um sie der Darstellung der Sendung Moses' zu assimiliren, wogegen es begreiflich ist, dass von vornherein die Schilderung eines Retters und Erlösers nach dem Muster eines grösseren und berühmteren sich gestaltet. In dem einen Falle ist es naiver sagenbildender Glaube, in dem andern bis zu einem gewissen Grade bewusste und noch dazu zwecklose Fälschung, zu der man sich doch nicht so leichthin bekennen sollte.

Nach diesem Excurse kehren wir zu unserem Ausgangspunkte zurück und glauben den Beweis erbracht zu haben, dass die Worte „schicken“ und „gehen“, welche sich auf die Sendung des Propheten beziehen, aus der alten stereotypen Formel, welche in den Prophetenschulen sehr gut gekannt war, herüber genommen worden ist.

Bevor ich jedoch den Abschnitt über die Berufung des Propheten verlasse, möchte ich noch einen Punkt berühren, der gewiss jedem aufmerksamen Leser des Buches Ezechiel aufgefallen ist — ich meine die häufige Wiederholung der Worte: „So spricht der Herr JHWH“ (כה אמר אדני ה'). Nicht weniger als 129 Mal findet sich diese Phrase, während ähnliche Wendungen bei anderen Propheten (mit Ausnahme von Jeremias, wo derlei

Wendungen ziemlich häufig wiederkehren) verhältnissmässig selten vorkommen.[1]) Man darf vielleicht daraus schliessen, dass diese beiden Propheten den grössten Anfechtungen ausgesetzt waren und immer von Neuem ihre Sendung betonen mussten. Bei Ezechiel ist besonders darauf hinzuweisen, dass er bei seiner Berufung dreimal den Befehl erhalten, jede Prophezeiung mit den Worten כה אמר אדני ד' zu beginnen, so 2, 11, 3, 11 und in ganz decidirter Weise 3, 27: „Wenn ich aber mit dir rede, will ich deinen Mund aufthun und du sollst ihnen sagen: So spricht der Herr, der Ewige."

Diesen ausdrücklichen Befehl befolgt der Prophet in dem ganzen Buche, und daraus erklärt sich die Wiederholung der Worte כה אמר אדני ד'.

Entwürfe und Ausführung.

(Cap. 3, 18 und 33.)

In modernen Werken der Kunst gelingt es oft dadurch einen Einblick in die Seele des Künstlers zu gewinnen, dass neben dem abgeschlossenen Kunstwerke auch dessen ältere unfertige Entwürfe überliefert sind. Solche Entwürfe zeigen uns die Gedanken und Pläne des Künstlers gleichsam noch im Flusse und veranschaulichen bis zu einem gewissen Grade den Werdeprocess und den Schöpfungsact des Kunstwerkes. Von älteren Schriftwerken sind derlei schriftstellerische Skizzen und Vorarbeiten äusserst selten, und aus der prophetischen Litteratur ist, wie es in der Natur der Sache liegt, kein einziges Beispiel davon erhalten. Wir haben das fertige abgeschlossene Bild vor uns ohne Studienköpfe und Entwürfe und müssen daraus die psychologischen Vorgänge enträthseln, welche im Geiste des Künstlers, Dichters oder Propheten sich vollzogen haben. Es ist daher eine seltene und merkwürdige Thatsache, auf die ich die Aufmerksamkeit zu lenken die Absicht habe, dass in Ezechiel drei Stücke vorkommen, welche zu einander im Verhältniss von Entwurf und Ausführung zu stehen scheinen, und uns daher gestatten, in die Werkstatt des Propheten einen Blick zu thun und seine

---

[1]) Ausserdem kommt 82 Mal נאם אדני ד' etc. im Ganzen 228+218 Mal יהוה. Vgl. Cornill, S. 172.

Denk- und Schaffensart zu beobachten. Um kein Missverständniss aufkommen zu lassen, betone ich ausdrücklich, dass es sich nicht um Entwürfe im gewöhnlichen Sinne des Wortes handelt, die wohl im Wesen der Kunst, aber nicht in dem der Prophetie begründet sind. Vielmehr sind es verschiedene prophetische Schöpfungen, von denen jede, auch die beiden ersten, ein abgeschlossenes Ganzes bildet, das seinen Zweck und seine Bestimmung in sich trägt, was man von Entwürfen doch nicht sagen kann. Dagegen scheint allerdings das dritte Stück eine schriftstellerische Ausführung der beiden ersten zu sein, was bei einem Propheten wie Ezechiel, der an der Grenze der Prophetie und der schriftstellerischen Thätigkeit steht, nicht Wunder nehmen darf.

Ich will es versuchen, den innern Zusammenhang dieser drei Stücke, ihr Entstehen und ihr Wachsthum zu schildern und zu verdeutlichen. Es ist eine Eigenart des Propheten Ezechiel, dass die ganze Gewalt der Erkenntniss und Erleuchtung nicht auf einmal über ihn kommt, sie ringt und kämpft sich langsam und schwer hindurch. Ein Ton, der in seiner Seele anklingt, zieht immer weitere Wellen, vertieft und verbreitet sich immer mehr, aber er kehrt als vibrirendes Leitmotiv immer wieder. Wir können seine prophetischen Schöpfungen oft bis auf ihre Ursprünge verfolgen. Erst tritt ein dunkler, unklarer Ansatz, dann bricht der Keim hervor, entwickelt sich und nimmt Gestalt und Form an. Der Gedanke wird weiter ausgesponnen, nach allen Seiten gewendet und wächst zu einem „grossen Baume“ an. Ein solcher Gedanke bildet auch die Wurzel der drei prophetischen Gebilde, welche sich durch das ganze Buch verzweigen.

Der Gedanke ist gleich im zweiten Kapitel in den Worten ausgesprochen: „ob sie es nun hören oder es lassen“ (אם ישמעו ואם יחדלו:). Ezechiel erhält die Sendung an das Volk Israel, die er nun auszuführen hat, gleichviel ob er einen Erfolg dadurch erzielt oder nicht. Der Gedanke, welcher den Propheten beschäftigt, kehrt, wie in seinem Innern, so auch äusserlich und schriftstellerisch als eine Art Refrain wieder (vgl. 2, 5. 7; 3. 11. 27). Wie der Gedanke neu ist in der biblischen Litteratur, so ist es auch die Ausdrucksweise, die nur bei Ezechiel vorkommt. Nachdem er die erste Vision geschaut hatte und

zum Bewusstsein seines Prophetenberufes gekommen war, grübelt er immerfort über diesen Gedanken nach. Wer handelt, will einen Erfolg seiner Arbeit sehen; es ist daher eine schwere Sache, ohne Aussicht auf bestimmte Wirkungen eine entsagungsreiche Pflicht zu erfüllen. Nach den Tagen des dumpfen Schweigens ringt sich der Gedanke los und sucht eine Form zu finden, um das Innere zu befreien, das von der Schwere der Empfindung belastet ist (3, 16):

> Menschenkind, zum Wächter habe ich dich eingesetzt für das Volk Israel. Wenn du aus meinem Munde ein Wort vernimmst, so sollst du sie warnen von mir. Wenn ich zum Frevler sage, du wirst sterben und du warnst ihn nicht und du sprichst nicht zu warnen den Frevler vor seinem frevelhaften Wandel, um ihn am Leben zu erhalten, so wird er, der Frevler, durch seine Sünde sterben, sein Blut aber werde ich von dir fordern. Wenn du aber den Frevler gewarnt hast und er sich nicht abgewendet hat von seinem Frevel und seinem sündhaften Wandel, so wird er, der Frevler, durch seine Sünde sterben, du aber hast deine Seele gerettet.

Der sich losringende Gedanke konnte keine deutlichere und präcisere Fassung gewinnen, als sie ihm hier Ezechiel gegeben hat. Die Worte „ob sie hören oder es lassen" erhalten ihre schärfste Formulierung und treffendste Begründung. Aber schon beschäftigt den Propheten eine neue Frage. Ist es denn immer der Frevler, der vom Unglück ereilt wird, sucht nicht auch den Gerechten das Unglück heim? — Gewiss, aber nur, wenn er den Weg der Gerechtigkeit verlässt. So muss also der Gerechte in gleicher Weise gewarnt werden, und die Verantwortung trifft den Propheten. Nun variirt er das Thema vom Wächter und wendet es in den Versen 20—21 auf den Gerechten an.

Ezechiel hatte somit seinen Beruf erkannt. Er ist der warnende Wächter, der das Unglück herannahen sieht und es verkündet, und nicht der Ermahner und Zurechtweiser, den man anhört und dessen Ermahnungen man befolgen kann oder nicht. Infolgedessen macht er es sich zur Pflicht, als Warner (מזהיר) zu sprechen und nicht als Zurechtweiser (איש מוכיח 3, 26). Das Wort und der Begriff הוכח, welche bei den älteren Propheten und sonst in der heiligen Schrift eine so eminente Be-

deutung gehabt und eine so grosse Rolle gespielt, hatten Werth und Kraft eingebüsst. Worte und Begriffe nützen sich wie alles Vergängliche ab. Wenn das Unglück auf der Ferse folgt, hilft keine Ermahnung; da kann nur noch der Warnruf retten, und für diesen Begriff wendet Ezechiel ein seltenes Wort an, das abgesehen von Einer, wie es scheint, allerdings sehr alten Stelle (II Kön. 6, 10), nur in jüngeren Stücken in der Bedeutung „warnen" vorkommt.

Wie ich schon angedeutet habe, war in den Versen 20—21 des dritten Kapitels in nuce die Lösung der Frage versucht worden, die Ezechiel innerlich viel beschäftigt hatte, und nicht Ezechiel allein; denn der in der Luft schwebende Gedanke verdichtete sich zu einem Sprichwort: „Die Väter essen Heerlinge und die Zähne der Kinder sind stumpf." Dieses Sprichwort muss viel verbreitet gewesen sein; denn nicht nur Ezechiel (18, 1), sondern auch Jeremias (31, 28) führt dasselbe an:

> In jenen Tagen wird man nicht mehr sagen: „Väter assen saure Trauben und die Zähne der Kinder sind stumpf", sondern ein Jeglicher wird durch seine Sünde sterben. Derjenige, der Heerlinge isst, dessen Zähne werden auch stumpf sein.

Während Jeremias bei dieser Vertröstung auf die Zukunft es bewenden lässt, versucht Ezechiel mit der ihm eigenthümlichen Specialisirung die Weltordnung, die zunächst für ihn in der politischen Situation seines Vaterlandes greifbare Formen angenommen hatte, zu rechtfertigen. Er tritt dem in diesem Sprichwort zum Ausdruck gebrachten Gedanken mit einer Emphase entgegen, wie sie nur die tiefste innere Ueberzeugung und der höchste sittliche Ernst eingeben können (18, 3—4):

> So wahr ich lebe, ist des Ewigen Spruch: Nicht soll fürderhin Jemand dies Sprichwort gebrauchen in Israel. Siehe, alle Seelen sind mein, wie die Seele des Vaters, so auch die Seele des Sohnes sind mein; die Seele, die da sündigt, die soll sterben.

Hierauf exemplificirt Ezechiel seine Anschauung von der Weltordnung an drei Generationen, Vater, Sohn und Enkel, von denen der erste ein Gerechter, der zweite ein Gottloser, der dritte aber wieder ein Gerechter war, und stellt die Theorie der individuellen Verantwortung auf. Es verlohnt sich, das Kapitel in drei Gruppen in nebeneinanderstehenden Columnen zu zerlegen.

Kapitel 18.

I	II	III
(5) ואיש כי יהיה צדיק	(10) והוליד בן פריץ שופך דם	(14) והנה הוליד בן
ועשה משפט וצדקה:	ועש[ק עשק וגזל גזל] אח	וירא את כל חטאת אביו אשר עשה
	(11) והוא [את אשר לא טוב] עשה	וירא ולא יעשה כהן:
(6) אל ההרים לא אכל	כי גם אל ההרים אכל	(15) על ההרים לא אכל
ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל	d (12) ואל הגלולים נשא עיניו (תועבה עשה)	ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל
ואת אשת רעהו לא טמא	ואת אשת רעהו טמא	את אשת רעהו לא טמא
ואל אשה נדה לא יקרב:		[ואל אשה נדה לא קרב]
(7) ואיש לא יונה	a (12) עני ואביון הונה	(16) ואיש לא הונה
חבלתו (חוב) ישיב	c חבל לא ישיב	חבל לא חבל
גזלה לא יגזל	b גזלות גזל	וגזלה לא גזל
לחמו לרעב יתן		לחמו לרעב נתן
ועירם יכסה בגד:		וערום כסה בגד:
(8) בנשך לא יתן	(13) בנשך נתן	b (17) נשך
ותרבית לא יקח	ותרבית לקח וחי	c ותרבית לא לקח
מעול ישיב ידו	לא יחיה	a מעני (מעול l.) השיב ידו
משפט אמת יעשה בין איש לאיש:	את כל התועבות האלה עשה	משפטי עשה
(9) בחקתי יהלך		בחקותי הלך
(ומשפטי שמר לעשות אמת)		הוא לא ימות בעון אביו
צדיק הוא חיו יחיה נאם אדני יהוה:	מות ימות דמיו בו יהיה:	חיו יחיה

(18) אביו כי עשק עשק וגזל גזל אח ואשר לא טוב עשה בתוך עמיו והנה מת בעונו:

Ein Blick auf diese Gruppirung zeigt, wie sorgfältig und detaillirt Ezechiel gearbeitet hat. Die Weglassung von ואל אשה נדה קרב in der zweiten Columne ist durch den Zusammenhang vollkommen begründet. Dadurch erklärt sich aber der Ausfall in der dritten Columne, wo also die Worte zu ergänzen sind. Ebenso ist der Ausfall im Verse 12, wo die Parallele zu לחמו לרעב יתן וכו׳ fehlt, logisch begründet, obgleich die menschliche Gesellschaft auch solche Widersprüche hervorbringt, dass mit geraubtem Gute Wohlthaten an Arme vollbracht werden. In der ersten Columne (V. 9) ist ומשפטי שמר לעשות אמת als überschüssig zu streichen, weil schon früher משפט אמת יעשה an richtiger Stelle steht, wie die Parallele in der dritten Columne beweist. Die Unechtheit dieser Zeile ist durch שמר (Perf. für Imperf.) und אמת noch besonders erkennbar. Die Ergänzung in Vers 10 ergibt sich aus V. 18, wo ausdrücklich eine Thatsache angeführt wird, die früher erwähnt sein muss.[1]

Für die drei Generationen, welche Ezechiel hier als Exempel aufstellt, mögen ihm historische Persönlichkeiten aus der letzten Epoche des jüdischen Reiches vorgeschwebt haben. Man möchte zunächst an Chizḳija, Manasse und (mit Uebergehung des kurzregierenden und unbedeutenden Amon) Josijahu denken. Auf Manasse passen die Epitheta „gewaltthätig und blutvergiessend“ (בן פריץ שופך דם); denn als „Blutvergiesser“ wird unter den Königen von Juda lediglich Manasse bezeichnet וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד (II Kön. 21, 16) und וגם דם הנקי אשר שפך וכו׳ (II Kön. 24, 4). Er ist auch der erste König von Juda, bei dem (nach der Entfernung der גלולים durch Assa I Kön. 15, 12) wieder גלולים erwähnt werden (II Kön. 21, 11 und 22), wie andererseits Josijahu es ist, der dieselben neuerdings abschafft (II Kön. 23, 24). Und gerade das Leben Manasse's, der 52 Jahre regiert und in Frieden gestorben ist, mag

[1]) In den zwei letzten Punkten berührt sich diese durchwegs unabhängige Auseinandersetzung mit den von Jos. Halévy (Rev. des Étud. Juives, t. XXIV, 47 seq.) über dieses Kapitel gemachten Bemerkungen, auf die ich aufmerksam gemacht worden bin. Eine Vergleichung wird aber zeigen, dass wir von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen waren und nur zum Theil zu gleichem Resultate gelangt sind. Zu der Ergänzung (V. 10—11) vergleiche man ותבצעי רעיך בעשק (22, 12) und לגר עשו בעשק בתוכך (22, 7), wodurch diese Wendung auch hier in ähnlichem Zusammenhang postulirt wird.

durch den ausgeprägten Gegensatz zum tragischen Schicksal des frommen und gottesfürchtigen Josijahu das Sprichwort gereift haben: „Die Väter essen Heerlinge und die Zähne der Kinder sind stumpf.“

Auf die schicksalsschwere Frage in der jüdischen Geschichte gibt Ezechiel die deutliche Antwort, dass die Kinder ihre eigene Schuld zu büssen haben und nicht die der Eltern, dass jedes Individuum für sich selbst verantwortlich ist. Wenn man dagegen die Lehren der Geschichte aus den letzten Jahren des jüdischen Reiches anführen wollte und musste, so stellt Ezechiel die These auf, dass der Frevler durch Ab- und Umkehr der Strafe entgehen und sein Leben noch retten kann (18, 21), wie andererseits der Gerechte durch Abfall sich um alle früheren Verdienste bringen und dem Untergange verfallen muss. Auch hierin schwebte dem Propheten das Schicksal der beiden angeführten Könige vor.

Eine Illustration für die Anschauung und Auffassung Ezechiel's bietet eine Vergleichung der historischen Berichte über Manasse und Josijahu im Buche der Könige und in dem Buche der Chronik. Anstatt des kurzen unmotivirten Schlusses der Geschichte Manasse's im Buche der Könige (II Reg. 21, 18): „Und es verschied Manasse zu seinen Vätern und wurde im Garten seines Hauses begraben“ findet sich II Chr. 33, 10 folgender Zusatz:

> Und es sprach der Herr zu Manasse und seinem Volke, sie aber hörten nicht. Da brachte er über sie die Heeresführer des Königs von Assur; die nahmen den Manasse mit Haken gefangen, banden ihn mit Ketten und führten ihn hin gegen Babel. Und da er in Noth war, flehte er zum Ewigen, seinem Gotte, und demüthigte sich sehr vor dem Gotte seiner Väter und betete zu ihm, und er liess sich von ihm erbitten und erhörte sein Flehen und liess ihn nach Jerusalem in sein Königreich zurückkehren. Und es erkannte Manasse, dass der Ewige Gott sei.

Die historische Authenticität dieser Stelle, soweit sie die Abführung Manasse's nach Babel und dessen Rückkehr nach Jerusalem betrifft, die man früher bezweifelt hat, scheint allerdings jetzt inschriftlich gesichert zu sein,[1]) aber die Art, wie

[1]) Vgl. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament (2. Aufl.), S. 366 ff.

der Chronist diese Thatsache zur Begründung der historischen Ereignisse verwendet hat, ist höchst charakteristisch und beachtenswerth.

Ein Gegenstück zu Manasse's Leben bildet das des Königs Josijahu, der, „wie keiner vor ihm sich zuwandte dem Ewigen mit ganzem Herzen, ganzer Seele und aller Kraft nach der Lehre Moses' und dessen Gleichen nicht mehr erstanden ist nach ihm“ (II Kön. 23, 25) und trotzdem in der Schlacht bei Meggido, vom Feinde besiegt, gefallen ist. Auch hier ist die Vergleichung der beiden Geschichtsquellen sehr lehrreich. Mit einer bewunderungswürdigen Offenheit erzählt das Buch der Könige, dass die Prophetin Chulda, welche Unheil über Juda verkündet hatte, dem König Josijahu also sagen liess (22, 18ff.):

> Und dem Könige von Juda, der euch geschickt hat, den Ewigen zu befragen, sollt ihr also sagen: So sprach der Ewige, der Gott Israels, das sind die Worte, die du gehört .... fürwahr ich will dich versammeln zu den Vätern und du wirst versammelt werden in deine Grabstätte in Frieden, und deine Augen werden nicht sehen das Unheil, welches ich kommen lasse über diesen Ort.

und im folgenden Kapitel (23, 29) heisst es kurz und bündig:

> In seinen Tag zog Pharao Neko, König von Aegypten, gegen den König von Assur am Euphratflusse, und es zog ihm der König Josijahu entgegen, da tödtete er (Neko) ihn in Meggido, als er ihn erblickte.

Hier liegt also ein klaffender Widerspruch zwischen dem Postulate der göttlichen Gerechtigkeit und der Wirklichkeit, wie zwischen dem Orakel der Prophetin und der thatsächlichen Nichterfüllung desselben vor, und die Begründung, die mit dem Hinweis auf die den Zorn Gottes erregenden Gräuelthaten Manasse's gegeben wird (23, 26), ist erst recht geeignet, das Sprichwort von den Heerlingen zu rechtfertigen.

Im Gegensatze hierzu versucht nun der Chronist (II 35, 22) den Widerspruch zu erklären, indem er für den unglücklichen Ausgang des Treffens bei Megiddo den König Josijahu verantwortlich macht, weil „er nicht gehorcht hat den Worten des Neko, nach dem Befehle Gottes (מפי אלהים) und gekommen war zu kämpfen in der Niederung von Megiddo“.

Wir sehen somit, dass die neue Auffassung der Dinge von der persönlichen Verantwortung, welche von Ezechiel proclamirt worden ist, die historische Pragmatik beeinflusst hat, wie andererseits die geschichtliche Darstellung im Buche der Chronik in gewisser Beziehung einen werthvollen Commentar dieses Kapitels bildet.

In engstem Zusammenhange mit Kap. 3 und 18 steht Kap. 33, V. 1—20. Es folgt auf die Kapitel 25—32, welche Orakel über die fremden Völker enthalten. In dieser Serie von Orakeln tritt Ezechiel nicht als Wächter und Warner auf, sondern als Verkünder des göttlichen Strafgerichtes, das unabwendbar hereinbricht. Kein Strahl des Erbarmens oder der inneren Theilnahme mildert diese Verkündigungen, im Gegentheile bricht aus diesen Weissagungen eine gedämpfte Schadenfreude durch, die zum Theil wegen des Antheils, welchen diese Völker an dem Untergange des jüdischen Reiches hatten, erklärlich wird. Als Einleitung einer weiteren Reihe von Prophezeiungen über Israel stellt Ezechiel die erste Hälfte des 33. Kapitels (V. 1—20) hin.

Eine Prüfung dieser Verse hat mich überzeugt, dass sie eine schriftstellerische Um- und Ausarbeitung der früheren beiden Stücke im 3. und 18. Kapitel sind, die aber auch zu einem bestimmten Zweck gemacht worden ist. Sowohl der Gedankengang des neuen Stückes und der logische und innere Zusammenhang, als auch der stilistische Aufbau zeigen deutliche Spuren dieser Umarbeitung. Eine Nebeneinanderstellung der drei Kapitel wird es am besten veranschaulichen:

33	3
(1) ויהי דבר ד׳ אלי לאמר:	(16) ויהי דבר ד׳ אלי לאמר:
(2) בן אדם דבר אל בני עמך ואמרת אליהם ארץ כי אביא עליה חרב ולקחו עם הארץ איש אחד מקציהם ונתנו אותו להם לצופה:	
(3) וראה את החרב באה על הארץ ותקע בשופר והזהיר את העם:	
(4) ושמע השומע את קול השופר ולא נזהר ותבוא חרב ותקחהו דמו בראשו יהיה:	
(5) את קול השופר שמע ולא נזהר	

3

(17) בן אדם צופה נתתיך לבית ישראל
ושמעת מפי דבר
והזהרת אותם ממני:

(18) באמרי לרשע מות תמות
ולא הזהרתו ולא דברת להזהיר רשע מדרכו
הרשעה לחיותו הוא רשע בעונו ימות
ודמו מידך אבקש:

(19) ואתה כי הזהרת רשע

ולא שב מרשעו ומדרכו הרשעה
הוא בעונו ימות
ואתה את נפשך הצלת:

(20) ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול
ונתתי מכשול לפניו הוא ימות
כי לא הזהרתו בחטאתו ימות
ולא תזכרן צדקתו אשר עשה
ודמו מידך אבקש:

(21) ואתה כי הזהרתו צדיק
לבלתי חטא צדיק והוא לא חטא
חיו יחיה כי נזהר
ואתה את נפשך הצלת:

33

דמו בו יהיה
והוא נזהר נפשו מלט:

(6) והצופה כי יראה את החרב באה
ולא תקע בשופר והעם לא נזהר
ותבוא חרב ותקח מהם נפש
הוא בעונו נלקח
ודמו מיד הצופה אדרש:

(7) ואתה בן אדם צפה נתתיך לבית ישראל
ושמעת מפי דבר
והזהרת אותם ממני:

(8) באמרי לרשע מות תמות
ולא דברת להזהיר רשע מדרכו
הוא רשע בעונו ימות
ודמו מידך אבקש:

(9) ואתה כי הזהרת רשע
מדרכו לשוב ממנה
ולא שב מדרכו
הוא בעונו ימות
ואתה נפשך הצלת:

(10) ואתה בן אדם אמר אל בית ישראל
כן אמרתם לאמר
כי פשענו וחטאתינו עלינו
ובם אנחנו נמקים
ואיך נחיה:

18	33
	(11) אמר אליהם חי אני נאם אדני ד'
(23) החפץ אחפץ מות רשע נאם אדני ד'	אם אחפץ במות הרשע
הלא בשובו מדרכיו וחיה:	כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה
(30 b) שובו והשיבו מכל פשעיכם	שובו שובו מדרכיכם הרעים
ולא יהיה לכם למכשול עון:	
(31) השליכו מעליכם את כל פשעיכם	
אשר פשעתם בם	
ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה	
ולמה תמותו בית ישראל:	ולמה תמותו בית ישראל:
(32) כי לא אחפץ במות המת	
נאם אדני יהוה והשיבו וחיו:	
(20) הנפש החטאת היא תמות	(12) ואתה בן אדם
בן לא ישא בעון האב ואב לא ישא בעון הבן	אמר אל בני עמך
צדקת הצדיק עליו תהיה	צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו
ורשעת הרשע עליו תהיה:	ורשעת הרשע לא יכשל בה
	ביום שובו מרשעו
	(וצדיק לא יוכל לחיות בה ביום חטאתו:)
(24) ובשוב צדיק מצדקו	(13) באמרי לצדיק חיו יחיה
ועשה עול	והוא בטח על צדקתו
ככל התועבות אשר עשה הרשע	ועשה עול
יעשה וחי	כל צדקתיו לא תזכרנה
כל צדקותיו אשר עשה	ובעולו אשר עשה בו ימות:
לא תזכרנה	
במעלו אשר מעל	
ובחטאתו אשר חטא בם ימות:	
(21) והרשע כי ישוב	(14) ובאמרי לרשע מות תמות
מכל חטאתו אשר עשה	ושב מחטאתו ועשה משפט וצדקה:
	(15) (חבל ישוב רשע גזלה ישלם)
ושמר את כל חקותי	בחקות החיים הלך
ועשה משפט וצדקה	לבלתי עשות עול
חיו יחיה לא ימות:	חיו יחיה לא ימות:
(22) כל פשעיו אשר עשה	(16) כל חטאתיו אשר חטא
לא יזכרו לו	לא תזכרנה לו
בצדקתו אשר עשה יחיה:	משפט וצדקה עשה חיו יחיה:
(25) ואמרתם	(17) ואמרו בני עמך
לא יתכן דרך אדני	לא יתכן דרך אדני
שמעו נא בית ישראל	והמה דרכם לא יתכן:

33	18
	הדרכי לא יתכן
	הלא דרככם לא יתכנו:
(18) בשוב צדיק מצדקתו	(26) בשוב צדיק מצדקתו
ועשה עול	ועשה עול
ומת בהם:	ומת עליהם
	בעולו אשר עשה ימות:
(19) ובשוב רשע מרשעתו	(27) ובשוב רשע מרשעתו
ועשה משפט וצדקה	ויעש משפט וצדקה
עליהם הוא יחיה:	הוא את נפשו יחיה:
	(28) ויראה וישוב מכל פשעיו אשר עשה
	היו יחיה לא ימות:
(20) ואמרתם	(29) ואמרו בית ישראל
לא יתכן דרך אדני	לא יתכן דרך אדני
	הדרכי לא יתכנו בית ישראל
	הלא דרכיכם לא יתכן:
איש כדרכיו אשפט אתכם	(30) לכן איש כדרכיו אשפט אתכם
בית ישראל:	בית ישראל

Wenige Bemerkungen werden genügen, um das Verhältniss dieser Stücke zu einander festzustellen. Kap. 3, 16 und 3, 1 beginnen beide:

> Und es ward das Wort des Ewigen an mich also.

Kap. 33, 7 ist, abgesehen von dem vorgesetzten „Und du“, eine wörtliche Wiedergabe von 3, 17:

> Menschenkind, zum Wächter habe ich dich eingesetzt dem Hause Israel. Wenn du hören wirst aus meinem Munde ein Wort, sollst du sie warnen von mir.

Die Verse 2—6 sind im Kap. 33 neu eingeschoben, sie ergänzen eine fehlende Prämisse, indem sie das Amt und die Pflichten eines Wächters genau definiren. Der Wächter hat von seiner hohen Warte auszuschauen und das Geschaute zu signalisiren. Thut er dies, so hat er seine Pflicht gethan, gleichviel ob sein Warnsignal beachtet worden ist oder nicht; unterlässt er es aber das Signal zu geben, so hat er seine Pflicht nicht erfüllt und ist für das hereinbrechende Unglück verantwortlich. Die zweite Prämisse folgt: „Zum Wächter habe ich dich eingesetzt“ und der Schluss ist nun selbstverständlich die sich daraus für

Ezechiel ergebende Pflicht. Man sieht, dass die Verse 2—6 des 33. Kapitels eine Gedankenlücke ausfüllen und nur das Product schriftstellerischer Reflexion sein können.

Im Verse 8 ist statt der übervollen Ausdrucksweise der ersten Prophezeiung in den Zeilen 2 und 3 der Gedanke knapper und schärfer gefasst, indem in Z. 2 die Worte ולא הזהרתו und in Z. 3 הרשעה לחיות weggelassen worden sind. Umgekehrt ist im V. 9 (3, 19) der Ausdruck deutlicher geworden durch Hinzufügung von Z. 2 מדרכו לשוב ממנה, ein Zusatz, der durchaus die Klarheit der Rede fördert, wogegen Z. 4 kürzer gefasst werden konnte.

Die Verse 20—21 des dritten Kapitels, die einen neuen Gedanken markiren, der im 18. Kapitel weiter ausgeführt worden ist, konnten und mussten hier weggelassen werden. Dafür aber wird dieser Gedanke in dem folgenden Verse (33, 10) in einer von Kap. 18 abweichenden Weise behandelt. Vers 10 bildet den logischen Uebergang zu diesem Gedanken: Was hilft das Signal und was jede Umkehr, wenn man der Sünde und Strafe einmal verfallen ist? Zugegeben, dass die Sünde der Väter den Kindern nicht angerechnet wird, aber die eigenen Frevel- und Missethaten lasten schwer und müssen den Untergang herbeiführen.

Darauf folgt im Verse 11 in knapper Wiedergabe der Verse 23, 31 und 32 des 18. Kapitels die Antwort: Zur Umkehr und Rückkehr sei es nie zu spät; nicht den Tod wünsche Gott, sondern das Verlassen des sündhaften Wandels, und der vollständige Untergang sei noch abzuwenden.

33, 12 fasst den Gedanken scharf zusammen und zeigt gegenüber 18, 20 den Fortschritt, dass dort noch immer die Rede ist vom Verhältniss zwischen Eltern und Kindern in Bezug auf Sünde und Strafe, während hier der Wechsel im Leben eines Menschen zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Die Nebeneinanderstellung der zweiten Vershälften in ihrer Gleichheit und Verschiedenheit zeigt deutlich den Gegensatz der auszudrückenden Gedanken. Die letzte Zeile von Vers 12 ist, wie schon Cornill richtig bemerkt hat, schwankend in der Ueberlieferung, schiesst über, zerstört den Parallelismus, und, was jetzt dazu kommt, fehlt in der Vorlage. Sie ist daher zu streichen.

Höchst instructiv ist aber die Vergleichung der Verse 13—20 mit den entsprechenden Versen des 18. Kapitels. Gegenüber der vollen rhetorischen Ausdrucksweise der ersten Prophezeiung ist hier eine knappere und präcisere Formulirung zu beobachten. Der Stil ist nicht so lebendig und unmittelbar, dafür aber treffender und epigrammatischer. In der Reihenfolge der Sätze ist zu beachten, dass im Kap. 33 die Abwechslung eine regelmässige ist: der Gerechte (V. 13), der Frevler (V. 14), der Gerechte (V. 18) und der Frevler (V. 19), wogegen im Kap. 18 in der ersten Hälfte die Ordnung confundirt ist, indem zuerst der Frevler und dann der Gerechte besprochen wird.

Am meisten charakteristisch für die Umarbeitung ist der sorgfältige und auch äusserlich gekennzeichnete Aufbau im Kap. 33 gegenüber Kap. 18.

33	18
באמרי לצדיק	והרשע כי ישוב
ובאמרי לרשע	ובשוב צדיק
ואמרו בני עמך לא יתכן	ואמרתם לא יתכן דרך אדני
בשוב צדיק	בשוב צדיק
ובשוב רשע	ובשוב רשע
ואמרתם לא יתכן דרך אדני	ואמרו בית ישראל לא יתכן

Zeigt Kap. 33 schon äusserlich eine gewisse stilistische Architektonik, so gewinnt auch innerlich die Gedankengliederung an Klarheit und logischer Prägnanz. Die beiden Glieder der Periode, welche mit באמרי beginnen, sind Bedingungssätze, die ihre innere Berechtigung in sich tragen. In dem Ausdrucke „wenn ich sage“ liegt nämlich auch die Begründung, warum der Gerechte, beziehungsweise der Frevler ihren Wandel ändern wollen, indem der Gerechte, auf das gegebene Versprechen vertrauend, alles zu thun sich für berechtigt hält, wogegen der Frevler, durch die Mahnung und Drohung stutzig gemacht, noch zur rechten Zeit umkehrt.

Dagegen sind die beiden mit בשוב beginnenden Sätze (18 und 19) keine Hypothesen, sondern Schlussfolgerungen, sie ziehen das Facit aus den früheren Prämissen und sagen kurz: „Demnach ist also die Abweichung vom Rechte der Tod und die Rückkehr zur Gerechtigkeit das Leben.“ Dem entsprechend sind

also die Worte כאמרי und ובאמרי „wenn ich sage“ zu übersetzen, wogegen die Verse 18—19 also übersetzt werden müssen:

> Indem der Gerechte von seiner Gerechtigkeit sich abwendet und Unrecht thut, stirbt er um ihretwillen.
>
> Und indem der Frevler von seinem Frevel sich abwendet und Recht und Gerechtigkeit übt, lebt er um dessenwillen.

Die stilistische Architektonik wie die logische Prägnanz fehlen aber ganz und gar im 18. Kapitel. Es ist weder die gleiche Reihenfolge eingehalten, noch auch durch gleiche stilistische Wendungen die gleiche Art des Gedankenausdruckes markirt. Auch können die Sätze mit בשוב (18, 26 und 27) wegen ihrer Weitläufigkeit und ganz andersartigen Fassung nur als Bedingungssätze angesehen werden, wodurch eine fast unleidliche Wiederholung entsteht. Durch die Breite und Lebendigkeit der Rede leidet die Klarheit und Uebersichtlichkeit. Man vergleiche z. B. 33, 13 mit 18, 24 oder 33, 19 mit 18, 27—28, so wird man auf der einen Seite übersprudelnde Fülle des Ausdrucks und lebendige unmittelbare Darstellung, auf der anderen Seite logische Schärfe und epigrammatische Kürze finden. Es ergibt sich dann von selbst, dass die erste Zeile von 33, 15 חבל ישוב רשע גזלה ישלם als überflüssig gestrichen werden muss.

Endlich sind die beiden refrainartigen Sätze (V. 17 und 20) zu beachten. Vergleicht man damit 18, 25 und 29, so fällt der Wechsel der zweiten und dritten Person in die Augen. Der Wechsel war vom Propheten aus stilistischen Gründen beabsichtigt, ist aber im 18. Kap. ohne Berechtigung, weil in beiden Fällen (V. 25 und 27), auf ואמרתם sowohl als auf יאמרו, directe Ansprachen in zweiter Person folgen. Dagegen ist im 33. Kapitel durch die Umstellung und die entsprechende Aenderung in V. 17 der Wechsel vollkommen correct und begründet.

Ein prophetisches Schema.

In der Epigraphik ist die Erkennung des Schemas von grösster Wichtigkeit. Inschriften derselben Gattung (Bau-, Weih- oder Grabinschriften) sind insbesondere bei gleicher Provenienz in der Regel nach einem bestimmten Muster angefertigt, und wir sind oft im Stande, zerstörte Inschriften herzustellen und zu ergänzen, wenn wir eine oder mehrere gut erhaltene besitzen. Bedeutsame Denkmäler zeichnen sich freilich auch durch originelle Wendungen und Phrasen aus und weichen vielfach vom Muster ab; Inschriften niedrigster Gattung gleichen dagegen einander in der Fassung vollkommen und unterscheiden sich nur durch die verschiedenen Eigennamen: das Muster ist in diesem Falle zur Schablone herabgesunken. Zwischen beiden Extremen liegt die grosse Zahl derjenigen Denkmäler, die wohl die Grundform des Schemas beibehalten, in denen aber durch mehr oder minder geschickte Variationen die Einförmigkeit belebt und individualisirt wird.

Was von dieser primitiven Gattung der Litteratur, der Epigraphik gilt, findet auch auf die höchsten Gattungen derselben Anwendung. Das Drama und das Epos werden bis zu einem gewissen Grade nach einem gegebenen Muster und bestimmten Schema gearbeitet. Dass auch die Prophetie sich diesem allgemeinen Gesetze nicht entziehen kann, braucht wohl kaum betont zu werden. Ich will es nun versuchen, an einem Beispiele zu zeigen, wie der höchst originelle und schöpferische Ezechiel eine Reihe von Orakeln nach einem bestimmten Schema geschaffen hat. Um das Schema blosszulegen, braucht man bloss die Zusätze und Aenderungen, die durch den Gegenstand, den Ort und die Zeit gefordert werden, auszusondern und das Augenmerk auf die festen, unveränderlichen Bestandtheile zu richten.

Prüfen wir Ezechiel Kap. 6 darauf hin, so lässt sich das Schema loslösen und in wenigen Sätzen formuliren:[1])

V. 2. Befehl an den Propheten, das Orakel zu verkünden.

V. 3. Anrede an die Berge.

---

[1]) Eine vergleichende Uebersicht der congruirenden Kapitel findet sich auf S. 54 und 55.

V. 3—7. Verkündigung von Krieg und Todschlag auf den Bergen und den Hügeln, Schluchten und Thälern, Zerstörung und Verwüstung der Städte.

V. 7. Erkenntniss der Macht Gottes durch die erfahrene Züchtigung (.וידעתם כי אני יהוה)

V. 10. Erkenntniss Gottes unter den Völkern (וידעו כי אני יהוה).

Ein Gegenstück zu Kap. 6 bildet Kap. 36, wo die Rückkehr des Volkes in das heilige Land und die Wiederbevölkerung des Landes und der Stadt verkündet werden. Nach Aussonderung von Einschaltungen, die zum Theil anderen Schemata entsprechen, und Ausscheidung von Wiederholungen erhalten wir nahezu dasselbe Schema wie in Kap. 6, selbstverständlich mit den von dem gegensätzlichen Inhalte geforderten Veränderungen:

V. 1. Befehl an den Propheten, das Orakel zu verkünden.

V. 4. Anrede an die Berge.

V. 4—10. Die Berge und Hügel, Schluchten und Thäler werden wieder bebaut, Zuwachs der Bevölkerung, Wiederaufbau der Städte.

V. 11. Erkenntniss Gottes aus der staatlichen Wiedergeburt (וידעתם).

V. 36. Erkenntniss Gottes unter den Völkern (וידעו).

Seinem ganzen Baue nach den erwähnten Orakeln sehr verwandt ist das Orakel über Seïr und Edom (Kap. 35). Die Einschaltungen betreffen den Hass Edoms gegen Juda und die Schadenfreude, welche sie über die Zerstörung des jüdischen Reiches empfunden haben.

V. 2. Befehl an den Propheten, das Orakel zu verkünden.

V. 3. Anrede an die Berge.

V. 8—9. Verkündigung von Krieg und Todschlag auf den Bergen und Hügeln, Schluchten und Thälern, Zerstörung der Städte.

V. 10. Erkenntniss Gottes durch die erfahrene Züchtigung (וידעתם).

V. 15. Erkenntniss Gottes unter den Völkern (וידעו).

Weniger durchsichtig ist das Schema in dem Klageliede (קינה) über Pharaò und Egypten (Kap. 32), welches die Völker

anstimmen sollen, aber trotzdem sind die Spuren des Schemas und die Einwirkung desselben noch erkennbar.[1])

V. 2. Befehl an den Propheten, das Klagelied anzustimmen.

V. 2—3. Anrede an Pharao und Egypten (wie sonst an die Berge).

V. 5. Die Berge und Hügel, Thäler und Schluchten werden erfüllt sein von Todten und Erschlagenen.[2])

V. 15. Durch die Zerstörung Egyptens werden die Völker Gott erkennen (וידעו), Egypten selbst wird aber nicht zur Erkenntniss Gottes gelangen.[3])

Die Thatsache, dass mehrere Orakel nach einem bestimmten Schema gearbeitet worden sind, glaube ich, damit erwiesen zu haben; sie ist auch für die Textkritik und die Ermittlung des Sinnes durchaus nicht ohne Bedeutung. Wie das Schema in der Epigraphik für die Herstellung zerstörter Inschriften einen Anhalt gewährt, so bietet es auch hier eine sichere Handhabe für die Beurtheilung des Textes an zweifelhaften Stellen. Ich will nun zur Illustration dieser Behauptung eine Reihe von Textverbesserungen, welche Cornill nach sorgfältiger Zusammenstellung aller kritischen Hilfsmittel und nach genauer Abwägung des Textsinnes vorgeschlagen hat, einer Prüfung unterziehen, und es wird sich zeigen, wie alle Sorgfalt und alle Kritik oft nutzlos sind und wie leicht man irregeleitet wird, wenn man gegen die Ueberlieferung den Text nach secundären Quellen oder Conjecturen zu construiren versucht. Durch dieses Verfahren, das ich eingeschlagen, wird gewissermassen der Prophet selbst angerufen, um sein klassisches Zeugniss gegen die Textverbesserer abzugeben.

So liest Cornill 6, 6 היערים תחטבנה für הערים תחרבנה und bemerkt dazu: „Es wird hier Bestrafung und dadurch hervorgerufenes Aufhören des Götzendienstes angedroht, und zwar des Höhendienstes הבמות, welcher auf Bergen und unter Bäumen getrieben wird; deshalb sind hier auch nicht Volk oder Land,

---

[1]) Noch verkümmerter erscheint das Schema im Kap. 31 (V. 2 und 12), Kap. 29 (V. 2. 5. 6), Kap. 30 (V. 2. 4. 7. 8), die sich alle auf Egypten beziehen.

[2]) In Kap. 31, 12 treten für die Leichen die Aeste und Zweige des gefällten Baumes ein.

[3]) וידעתם fehlt hier wie in allen Orakeln über Egypten.

sondern ganz eigentlich die Berge Israels angeredet. Der Plural יערים, sonst im AT nur in dem Stadtnamen קרית יערים erhalten, kommt gerade bei Ezechiel auch in dem überlieferten Texte noch 34, 25 und 39, 10 vor; von חטב ist ein Nif'al zwar nicht belegbar, aber auch nicht zu beanstanden. Die überlieferte Lesart konnte leicht entstehen nach dem vorhergehenden בכל מושבותיכם und unter Einfluss von Lev. 26, 31."

Trotz dieser scheinbar wohl begründeten Erwägungen muss die Conjectur, abgesehen von allen anderen Bedenken (יער heisst „Wald" und nicht „Hain", und man sagt wohl חטב עצי היער aber nicht חטב היער) durch den Hinweis auf das Schema und die sich daraus ergebenden Parallelen (35, 9. 36, 4. 10) als ganz unzulässig bezeichnet werden, wobei zu beachten ist, dass auch 35, 2 und 36, 1. 6 der Berg Seïr, beziehungsweise die Berge Israels angeredet werden.

Dass die Anrede an die Berge mit dem „Aufhören des Götzendienstes" in einer gewissen Verbindung steht, trifft in diesem Falle nicht zu und erklärt ist sie dadurch auch nicht. Bei der Anbetung der Götzen auf „Bergen und Hügeln" (Deut. 12, 2, Jes. 2, 14. 65, 7, Hos. 4, 13) werden nur הרים וגבעות erwähnt, der Zusatz „Schluchten und Thäler" beweist, dass hier ein anderer Gedankengang im Geiste des Propheten gewaltet hat. Es ist überhaupt merkwürdig, dass in Verbindung mit הרים וגבעות (27mal ausser Ezechiel) nur dreimal Thäler vorkommen.[1])

Die Erwähnung von Bergen, Hügeln, Thälern und Schluchten führt auf eine andere Quelle zurück, die ich weiter unten nachweisen werde, und hängt eng zusammen mit den Leichen und Erschlagenen, die auf denselben hingestreut werden.

Demnach muss auch eine weitere Textveränderung Cornill's, der 32, 4 ונתתי את בשרך על ההרים ומלאתי הגאיות רמותך und 32, 5 מרמך אל ההרים streicht, abgewiesen werden, weil dadurch die stereotype Wendung von „Bergen, Hügeln, Schluchten und Thälern", die man hier durchaus zu erwarten hat, beschädigt wird.

---

[1]) Joel 4, 18, Jes. 40, 4 und 42, 15. Davon zu trennen sind Verbindungen הר ועמק Jos. 17, 16, Richt. 1, 19, Jer. 48, 8 und Plural הרים ועמקים (I Kön. 20, 28), Mich. 1, 4. Dagegen ist Zech. 4, 7 (הר .. למישר) mit Jes. 42, 15 zusammenzustellen.

Cornill fragt allerdings mit Recht: „Wie kommt der Cadaver des getödteten Krokodils auf die Berge? Und sein Fleisch? Das haben ja in V. 4 die Thiere schon längst gefressen.“ Aber mit gleichem Rechte könnte man fragen: Passt denn das Folgende: „Und ich verhülle bei deinem Erlöschen den Himmel und verfinstere die Sterne“ auf das Krokodil? Man muss also sagen, dass der Prophet vom Bilde des Krokodils ablenkt und auf Egypten selbst zurückgreift. Dies hat er eben nach dem massoretischen Texte schon V. 5 gethan.

Auch die Verbesserung 35, 5 ומלאתי חללים נבעותך ist nicht haltbar, weil dadurch die für das Schema festgefügte Phrase zerrissen wird. Die Begründung „da ein Berg angeredet wird, ist הרים auffällig“ hält nicht Stich, weil erstens nicht der Berg Seïr, sondern das Gebirge angeredet wird, welches eben aus Bergen, Hügeln, Thälern und Schluchten besteht, zweitens weil ja auch 6, 1 הרי ישראל vorangeht und dann הרים folgt.

Endlich liest Cornill 35, 9 וידעת כי אני יהוה (für וידעו) im Anschluss an die Septuaginta. Auch dagegen protestirt das festgestellte Schema, welches die Lesung der Massora bestätigt. Noch weit weniger passt der Zusatz אלוהיהם, den Cornill nach LXX gern recipiren möchte.

Von den drei Stellen, wo neben Bergen und Hügeln auch Thäler vorkommen, ist Joel 4, 18—21 in erster Reihe zu beachten. Das Wort für „Schlucht“ (אפיקים) klingt an Ezechiel stark an, und auch das folgende נחל, wie die ganze Phrase von der Quelle, die in dem Tempelgebiete entspringt, weisen auf Ezechiel zurück.[1]) Dazu kommt noch, dass in diesem Verse Spuren des schon gekennzeichneten Schemas noch erkennbar zu sein scheinen. Freilich drängt sich bei Betrachtung der Stelle auch Amos 9, 13—14 als Vorlage auf, wie ja in der That Joël von Beiden beeinflusst sein kann. Ob die Abhängigkeit von Ezechiel genügend gesichert ist, um daraus eine neue Stütze für die jetzt übliche Zeitansetzung von Joël zu gewinnen, lasse ich dahingestellt.

Schliesslich scheint mir in Jes. 40, 4 die Häufung der Synonyma für Berg und Thal eine Weiterbildung der von Ezechiel eingeführten Phrase zu sein.

---

[1]) Vgl. Ezechiel 47, 2 ff.

Kap. 6.	Kap. 32.	Kap. 35.
(2) בן אדם שים פניך	(2) בן אדם שא קינה	(2) בן אדם שים פניך
אל הרי ישראל	על פרעה מלך מצרים	על הר שעיר
והנבא עליהם:	ואמרת אליו	והנבא עליו:
(3) ואמרת הרי ישראל		(3) ואמרת לו
		כה אמר אדני יהוה
שמעו דבר יהוה		הנני אליך הר שעיר
כה אמר אדני יהוה	(5) ונתת את בשרך	(8) ומלאתי
להרים	על ההרים	את הריו חלליו
ולגבעות	ומלאתי הגאיות רמותך:	גבעותיך
לאפיקים	(6) והשקיתי ארץ צפתך	וגיאותיך
ולגיאיות	מדמך אל ההרים	וכל אפיקך
	ואפיקים ימלאו ממך:	
הנני מביא עליכם חרב		חללי חרב
ואבדתי במותיכם:		יפלו בהם:
(4) ונשמו מזבחותיכם		
. . . והפלתי חלליכם		
(6) בכל מושבותיכם		(9) שממות עולם אתנך
הערים תחרבנה		ועריך לא תישבנה
והבמות תישמנה		
(7) ונפל חלל בתוככם		
וידעתם כי אני יהוה:		וידעתם כי אני יהוה:
(8) והותרתי בהיות לכם	(15) בתתי את ארץ מצרים	
פליטי חרב בגוים	שממה ונשמה	(15) . . . שממה תהיה
	ארץ ממלאה	הר שעיר וכל אדום כלה
	בהכותי את כל יושבי בה	
(10) וידעו כי אני יהוה	וידעו כי אני יהוה:	וידעו כי אני יהוה:

Amos, Kap. 9.

(13) הנה ימים באים
. . . והטיפו ההרים עסים
וכל הגבעות תתמוגגנה:
(14) ושבתי את שבות
עמי ישראל
ובנו ערים נשמות וכו׳

Jes., Kap. 40.

(4) כל גיא ינשא
וכל הר וגבעה ישפלו
והיה העקוב למישור
והרכסים לבקעה:
(5) ונגלה כבוד יהוה
וראו כל בשר יחדיו
כי פי יהוה דבר:

Joel, Kap. 4.

(18) והיה ביום ההוא
יטפו ההרים עסים
והגבעות תלכנה מים
וכל אפיקי יהודה
ילכו מים
ומעין מבית יהוה יצא
והשקה את נחל השטים:
(19) מצרים לשממה תהיה
ואדום למדבר שממה תהיה
מחמס בני יהודה
אשר שפכו דם
נקיא בארצם:
(20) ויהודה לעולם תשב
וירושלם לדור ודור:
(21) ונקיתי דמם
לא נקיתי
ויהוה שוכן בציון:

Kap. 36.

(1) ואתה בן אדם הנבא
אל הרי ישראל
שמעו דבר יהוה:
(4) לכן הרי ישראל
שמעו דבר אדני יהוה
כה אמר אדני יהוה
להרים
ולגבעות
לאפיקים
ולגאיות
ולחרבות השוממות
ולערים הנעזבות
(6) . . . ואמרת להרים
ולגבעות לאפיקים
ולגאיות
(9) . . ונעבדתם ונזרעתם:
(10) והרבית אליכם אדם
כל בית ישראל כלה
ונושבו הערים
והחרבות תבנינה:
(11) . . וידעתם כי אני יהוה:
(35) ואמרו הארץ הלזו
הנשמה היתה כגן עדן
והערים החרבות
והנשמת והנהרסות
בצורות ישבו:
(38) . . וידעו כי אני יהוה:

Keilschriftliche Parallelen.

Es ist oben schon angedeutet worden, dass die oft in verschiedenen Variationen bei Ezechiel wiederkehrende Wendung „von den Leichen und Erschlagenen auf den Bergen und Hügeln, Schluchten und Thälern“ auf eine Quelle zurückgeht, die bisher noch nicht erkannt worden ist. Diese Quelle ist die keilschriftliche Litteratur. Es ist eine irrige Vorstellung, zu glauben, dass in jenen alten Zeiten die Litteraturen der verschiedenen Völker von einander abgeschlossen waren und ohne Einfluss auf einander geblieben sind. Sie hingen vielmehr enger zusammen, als man gemeiniglich glaubt, und man darf mit gleichem Rechte von einer vorderasiatischen Litteratur jener Zeit reden wie heute von einer europäischen. Auch ist es nicht gewagt, vorauszusetzen, dass ein Mann von der Begabung Ezechiels die keilschriftlichen Denkmäler bis zu einem gewissen Grade kennen gelernt hat, und wenn er auch vielleicht die wunderlichen Keilzeichen und die verwickelte Anwendung derselben sich nicht angeeignet haben musste, so ist doch anzunehmen, dass er bei seinen umfassenden Kenntnissen und seiner grossen Wissbegierde sich manche Inschrift hat vorlesen lassen.

In der That glaube ich, Spuren dieser Kenntnisse gerade in der oben angeführten Phrase erkennen zu müssen und erinnere daran, dass in keilschriftlichen Denkmälern von der Zeit Tiglat-Pileser I bis zu Assurbanipal (also durch ein halbes Jahrtausend) eine ähnliche Wendung in verschiedenen Variationen unzählige Male wiederkehrt. So heisst es in den Annalen Tiglat-Pileser I, Col. III 23—27 (und mit leichten Abweichungen I 77—80, V 92—96, VI 4—7):

šal-mat (24) *ku-ra-di-šu-nu i-na gi-šal-lat šad-i* (25) *ki-ma ra-hi-si lu-ki-mir dami-šu-nu* (26) *hur-ri u ba-ma-a-ti ša šadi-i* (27) *lu-šar-di.*	Die Leichen (24) ihrer Krieger auf den Höhen der Berge (25) wie ein Platzregen warf ich hin, ihr Blut (26) über Schluchten und Höhen des Gebirges (27) liess ich fliessen.

Col. III, 55—56 ist die Phrase deutlicher, indem für die dunklen Worte *gišalat* und *kamâru* bekanntere stehen:

(53) *šal-ma-at ku-ra-di-šu-nu i-na ba-mat šadi-i* (54) *a-na gu-ru-na-a-*	(53) Die Leichen ihrer Krieger auf den Höhen der Berge (54) häufte

ti lu u-ki-ri-in (55) *damê ku-ra-di-šu-nu hur-ri u ba-ma-a-ti* (56) *ša šadi-i lu-šar-di.*

ich zu Haufen, (55) das Blut ihrer Krieger liess ich über Schluchten und Höhen (56) der Berge fliessen.[1])

Eine möglichst wörtliche hebräische Uebersetzung der letzten Stelle würde etwa lauten:

את חללי גבוריהם על במות הרים צבר חמרים
ודמי גבוריהם שפך על חָרים ובמות הרים

Eine etwas abweichende Phrase bietet Col. IV, 18—21:

(18) *ṣabi muk-tab-li-šu-nu i-na gi-šal-lat šadi-i* (19) *a-na gu-ru-na-a-ti lu-ki-ri-in* (20) *damê ku-ra-di-šu-nu (šadu) Ḫi-ri-ḫa* (21) *ki-ma na-ba-si lu-u aṣ-ru-up.*

(18) Ihre Kämpfer im Dickicht der Berge (19) häufte ich zu Haufen (20) mit dem Blut ihrer Krieger färbte ich den Berg Ḫiriḫa wie Wolle.

Aehnliche Phrasen finden sich auch in der Annaleninschrift Assurnaṣirpals, so Col. I 53 (Schrader, Keilinschr. Bibl. I, 60). Vgl. ferner II 17—18, 36—37 und 41:[2])

(53) *damê-šu-nu ki-ma na-pa-si ša-du lu aṣ-ru-up si-ta-ti-šu-nu ḫur-ru na-ad-ba-ku šadi-i akul.*

Mit ihrem Blute färbte ich den Berg wie Wolle, ihren Rest vernichtete ich in den Schluchten und Abhängen der Berge.

Noch eine Wendung aus derselben Inschrift Col. II 114 sei hier angeführt:

damê-šu-nu šadu-u aṣ-ru-up pag-ri-šu-nu ḫur-ru na-ad-ba-ku ša šad-i u-ma-li.

Mit ihrem Blut färbte ich den Berg, mit ihren Leichnamen füllte ich die Schluchten und Abhänge der Berge.

Hebräisch müsste die Phrase etwa lauten:

בדמיהם השקיתי הרים כצמר
ואמלא פגריהם חָרים ונִדְבְּכֵי ההרים

Beachtenswerth ist das Wort *nadbaku*, welches ich durch נדבך wiedergegeben habe. Es ist dasselbe Wort, welches Ezra 6, 4 in נדבכין „Steinlager, Bauschichte" vorkommt. In den Targumim und im Talmud findet sich neben dieser Form auch מדבך, welches ursprünglicher ist (denn נדבך ist wegen Dissimilation

[1]) Vgl. II Sam. 1, 19 הצבי ישראל על במותיך חלל איך נפלו גבורים und 1, 25 איך נפלו גבורים בתוך המלחמה יהונתן על במותיך חלל.

[2]) Wie nicht minder in den Inschriften von Salmanasser II, Sargon, Assarḫadon und Assurbanipal.

der Lippenlaute entstanden). Daneben zeigt das Arabische in einem, wie es scheint, alten Lehnwort aus Mesopotamien die Form مدماك (midmâk) in der Bedeutung „Bauschichte“ (الساف من البناء), wofür el-Aṣma'i einen Vers als Beleg citirt:[1])

الا يا ناقض الميثا * ق مِدْمَاكًا فمدماكًا

O der du den Vertrag verletzt, Schichte nach Schichte.

Es ergibt sich also für *nadbaku* die alte Form *madbaku*, beziehungsweise *madmaku*. Vergleichen wir nun mit den letzten Stellen aus Assar-naṣir-pal Ez. 32, 5—6:

ונתתי את בשרך על ההרים ומלאתי הגאיות רמותך
והשקיתי ארץ צפתך מדמך אל ההרים ואפיקים ימלאו ממך

so muss unbedingt zugegeben werden, dass diese Verse stark an die letzten Phrasen anklingen, dem Sinne nach sowohl als auch durch eine Reihe von Wörtern, welche gleich lauten oder gleiche Bedeutung haben, und es drängt sich mit Gewalt die Lesung auf:

והשקיתי ארץ צפתך
וּמִדְמָכֵי ההרים
ואפיקים ימלאון ממך

Ob in dem dunklen צפתך nicht ein Wort für „Wolle“ (arab. صوف) steckt, lasse ich dahingestellt. So gewagt diese Hypothese ist, so scheint sie mir immer kritisch berechtigter zu sein als die einfache Streichung. Gleichviel ob man מִדְמָכֵי liest oder nicht, die Phrase von den Leichen auf den Bergen und Hügeln und dem Blute in den Schluchten und Thälern steht unter keilschriftlichem Einflusse.

Dass die Berührung der prophetischen und keilschriftlichen Litteratur nicht vereinzelt ist und ein vergleichendes Studium dringend erheischt, mögen folgende Beispiele beweisen.

„Schwert, Hunger und Pest“ (החרב והרעב והדבר) sind die drei Plagen Gottes, mit welchen Jeremias und Ezechiel dem Volke Israel drohen. Mehr oder minder deutliche Anspielungen

[1]) Einen anderen Vers citirt Tha'lab: تُدُقّ مِدْمَاكَ الطَّوِيّ قَدَمُهُ ‚Es zertritt sein Fuss die Bauschichte des Brunnens.‘ Die Lexicographen bemerken ausdrücklich, dass مدماك in Ḥiǵâz gebräuchlich war, während man im Irâq ساف sagte. Man hat also in Arabien den Terminus technicus aus Babylon beibehalten, wogegen man im Irâq den neumodischen Ausdruck verwendete.

auf diese drei Strafgerichte Gottes finden sich allerdings schon Amos 4, 6—10, II Sam. 24, 13 und I Kön. 8, 33—37; ausdrücklich erwähnt werden sie in einem Gebete Josaphats (?) in II Chr. 20, 9, aber deutlich und häufig kommen diese Strafgerichte erst bei Jeremias und Ezechiel vor. Die Trias findet sich bei Jeremias 18 mal,[1]) in Ezechiel kommt neben der Trias (6, 11. 7, 15. 12, 16) auch noch eine Vierheit vor, indem חיה רעה dazu tritt, (5, 17. 14, 15—19), womit noch 33, 27 und Lev. 26 22—26 zu vergleichen sind.

Es ist nicht ohne Interesse, zu bemerken, dass gerade die Inschriften Assurbanipals, eines älteren Zeitgenossen Jeremias' (er starb 626 n. Chr., während die Prophetenweihe Jeremias' 627 erfolgt ist), in dieser Beziehung manche merkwürdige Uebereinstimmung bieten. Ich theile die wichtige Stelle der Annaleninschrift in Keilschrift und Transscription mit III. 118 ff.:[2])

(118) *Ina um-mi-šu-ma* *ištin (in)* *(amīlu) šabru*

(119) *ina šat mu-ši* *u- tul- ma*

(120) *i- na- aṭ- ṭa- al* *šuttu*

(121) *um-ma ina ili ki- kal- li ša Sin ša-*
ṭir ma

(122) *ma- a ša it - ti* *Ašur-bani-pal* *šar (mat)*
Ašur

(123) *ik- pu- du* *limuttu* *ip - pu - šu* *ṣi- i- lu-*
u - tu

---

[1]) Jer. 14, 12. 21, 7. 9. 19. 24, 10. 27, 8. 13. 28, 8 (l. לרעב für לרעה), 29, 17. 18. 32, 24. 36. 34, 17. 38, 2. 42, 17. 44, 13.

[2]) The Cuneiform Inscriptions of W. A., Vol. V und Schrader, Keilschriftliche Bibliothek Bd. II.

(124) *mu - u - tu lim-nu a - šar - rak - šu - nu - ti*

(125) *ina patri parzilli ḫa - an - ṭi mi - kit išâti*

ḫušaḫḫi

(126) *lipit Girra (Dibarra) u - ḳat - ta - a nap-*

šat- su- un

(127) *a - na - a - ti aš - mi - i - ma at - kil a - na a-mat*

Sin bil - ia

Assurbanipal.	Jeremias Kap. 27.
(118) Zu jener Zeit legte sich ein Traumdeuter (119) gegen Ende (?) der Nacht nieder (120) und sah im Traume, (121) nämlich auf der Scheibe des Mondes stand geschrieben (122): „Wer gegen Assurbanipal, den König von Assyrien, (123) Böses plant und einen Kampf unternimmt, (124) dem will ich bösen Tod zu Theil werden lassen. (125) Durch das eiserne, schnelle Schwert, Brand des Feuers, Hungersnoth (126) Berührung des Gira (Pest) werde ich ihrem Leben ein Ende machen“. (127) Dies hörte ich und vertraute auf das Wort des Sin, meines Herrn.	(9) Und ihr sollt nicht gehorchen euren (falschen) Propheten, Wahrsagern und euren Träumen, euren Wolkendeutern und Zauberern, welche euch sagen: „Seid nicht unterthan dem König von Babel“ (8) Und das Volk und das Reich, welche nicht unterthan sein wird dem Nabukadnaṣar, dem König von Babel, und wer nicht beugen wird seinen Nacken unter das Joch des Königs von Babel — durch Schwert und Hungersnoth und Pest werde ich dieses Volk heimsuchen, ist das Wort JHWH's, bis ich sie ganz aufreibe durch seine Hand.

Ich habe schon an anderem Orte[1]) auf den Zusammenhang hingewiesen, der zwischen den Fluchformeln auf assyrischen Verträgen und den beiden berühmten Abschnitten besteht, die

[1]) Die Altsemitischen Inschriften von Sendschirli, S. 31.

man תוכחות nennt (Lev. Kap. 26 und Deuter. Kap. 27). Es sind die Vertragsformeln, welche das Bündniss (ברית) zwischen Gott und seinem Volke sanctioniren. Als Bestätigung dieser Auffassung wie als Beispiel gleichartigen Styles führe ich hier zwei Stellen aus der Annaleninschrift Assurbanipals an und setze vergleichungsweise die betreffenden Stellen aus Deuteronomium hierher.

Assurbanipal Annaleninschrift Col. IX

(53) *U-ai-ti-' a-di ummânâti-šu* (54) *ša a-di-ia la iṣ-ṣu-ru* . . . . . . (58) *su-un-ku ina bi-ri-šu-nu iš-ša-kin-ma* (59) *a-na bu-ri-šu-nu i-ku-lu šîr mârî-šu-nu* (60) *ina ar-ra-a-ti ma-la ina a-di-i-šu-nu šaṭ-ra* (61) *ina pid(?)-ti i-ši-mu-šu-nu-ti Ašur* etc.

(53) Uaiti' und seine Truppen (54), welche die mir geleisteten Eide nicht gehalten hatten . . . Mangel entstand unter ihnen und (59) gegen ihren Hunger assen sie das Fleisch ihrer Kinder, (60) den Flüchen gemäss, so viele deren auf ihrer Vertragsurkunde geschrieben war, brachten sie (61) ins Verderben der Gott Assur etc.

Deut. 29, 19: ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה

und 29, 20: ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה

Vgl. besonders dazu noch Ez. 17, 11—21, wo der Prophet den Vertragsbruch Ṣidḳija's schwer verdammt.

Assurbanipal Annaleninschrift Col. IX, Z. 68 ff.

(68) *nîši (mâtu) A - ri - bi ištin a - na ištin*

(69) *iš - ta - na - ' - a - lum a - ḫa - miš*

(70) *um-ma ina ili mi - ni - i ki - i ip - ši-*

i - tu a - ni - tu limuttu

(71) *im - ḫu - ru (mâtu) A - ru - ba*

(72) *u - ma aš-šu a - di - i rabûti ša Aššur*
la ni - iṣ - ṣu - ra

(73) *ni - iḫ - ṭu - u ina ṭâbti Ašur - bani - pal*

Assurbanipal.

(68) Die Leute von Arabien, der eine den anderen, (69) fragten einander: „Warum hat Arabien (71) derartiges Böses erfahren?“ (72) [und antworteten einander]: „Weil wir die grossen Eide bei Assur nicht gehalten (73) und gefrevelt haben gegen die Güte des Assurbanipal.“

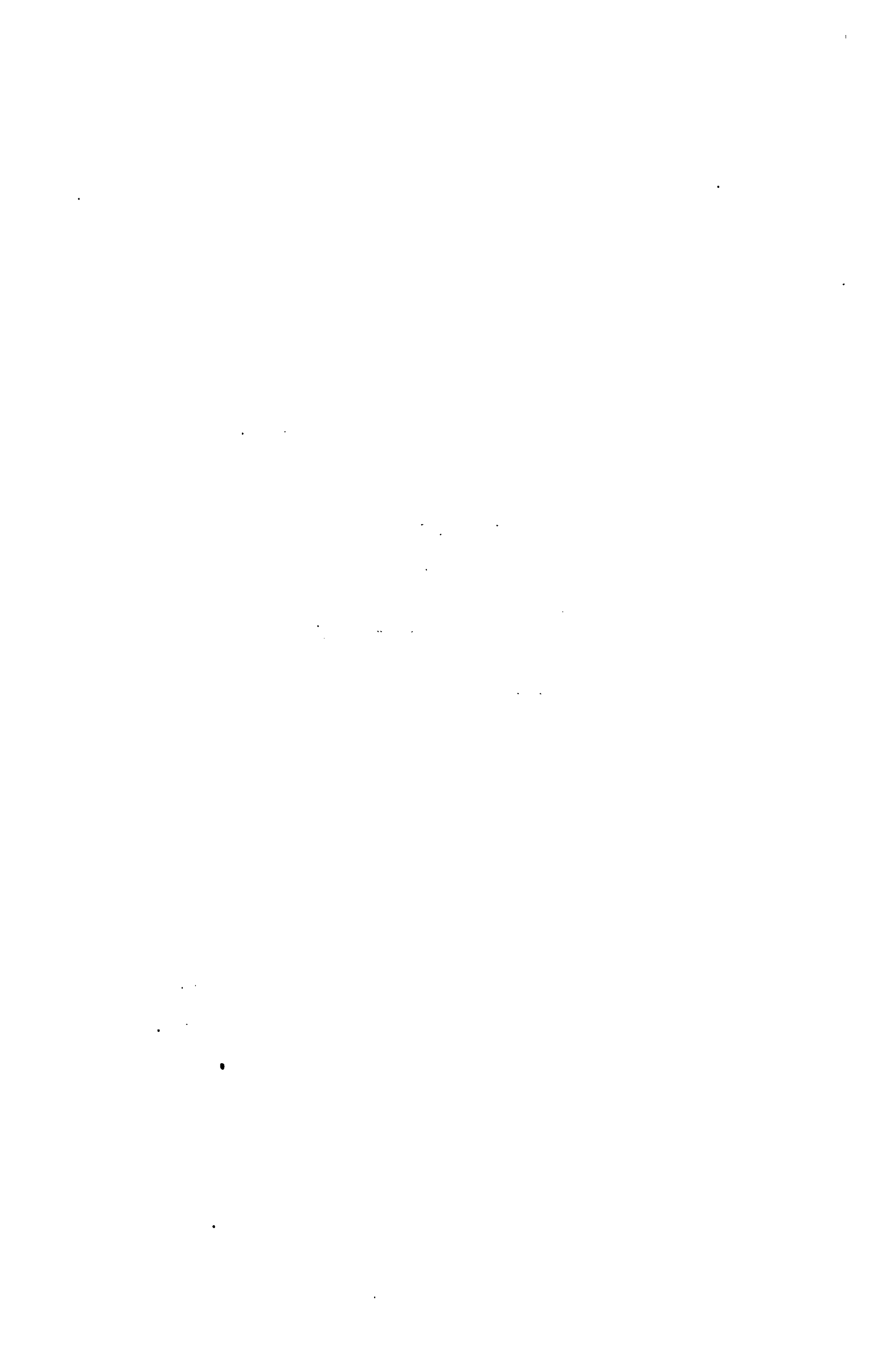
Deuter. 29, 24.

Und es werden sagen die Völker: „Warum hat Gott Derartiges gethan diesem Lande, weshalb ist dieser grosse Zorn?“ Und sie werden antworten: „Weil sie verlassen haben den Bund des Herrn, des Gottes ihrer Väter, den er mit ihnen geschlossen hatte, als er sie hinausführte aus dem Lande Egypten.“

Diese Beispiele, glaube ich, genügen vollkommen nicht nur die Gleichartigkeit der stilistischen Entwicklung zu beweisen, sondern auch darzuthun, dass die grossen Litteraturen Vorderasiens von einander abhängig waren und auf einander einen bestimmenden Einfluss ausgeübt haben. Es darf also durchaus nicht als gewagt gelten, in Ezechiel, der im Lande Babylon gelebt hat, Spuren der keilschriftlichen Litteratur zu erkennen.

Errata.

S. 14, Z. 15 l. S. 13 für S. 14.
S. 15, Z. 5 v. u. l. nördlicher für südlicher.
S. 16, Note 2 l. Luzzatto und Hitzig.
S. 24, Z. 9. v. u. l. 8, 2 für 10, 4.
S. 58, Z. 5 l. فهدماكاً.
S. 59, Note 1 l. לרעה für לדעה.



Inhaltsübersicht.



BIBLISCHE STUDIEN II.

STROPHENBAU

UND

RESPONSION.

NEUE BEITRÄGE

VON

DAV. HEINR. MÜLLER.

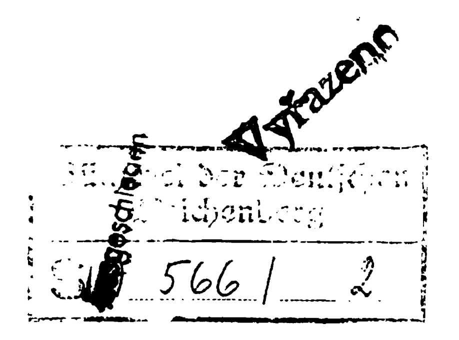
NEUE AUSGABE.

WIEN, 1904.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

I, ROTENTURMSTRASZE 13.



Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

STROPHENBAU UND RESPONSION.



Vorwort.

Die hier vorliegenden strophischen Stücke wollen als eine Fortsetzung meines Buches „Die Propheten" angesehen werden. Ich habe mich aber hier nicht auf die prophetischen Schriften beschränkt, sondern auch aus ältester Zeit das Debora-Lied und aus späterer Zeit die Hagiographen, ja sogar den neu entdeckten hebräischen Text des Sirach herangezogen. Die Propheten, welche ihrer literarischen Beschaffenheit nach weder als Redner noch auch als Dichter ohneweiters bezeichnet werden können, sondern als dichterische Redner betrachtet werden müssen, sind in der Form nicht so gebunden wie die Dichter.. Die Abgrenzung der Zeilen wird nicht ausschliesslich von einem formalen Masse, sondern auch von einem bestimmten Gedankenrhythmus beherrscht. Anders stellt sich die Sache in den Hagiographen. Dort herrscht in der That ein gewisses formales Mass, die Zeilen sind auch metrisch (im weiten Sinne des Wortes) einander gleich. Deshalb scheint es mir für meine Aufstellungen von Bedeutung, dass die in den Propheten nachgewiesenen Gesetze auch in den sogenannten poetischen Stücken bestätigt werden.

Das Debora-Lied nimmt durch Alter, dichterischen Werth unter den poetischen Stücken den ersten Rang ein und ist uns im Kanon mit Zeilenabtheilung überliefert. Daran reihen sich die Psalmen, die in der Regel durch die Accente in annähernd gleich lange Stiche eingetheilt werden, und die wenigen ausgewählten Abschnitte aus den Sprüchen, dem Buche Hiob und den Klageliedern. Besonders lehrreich sind die aus Sirach herangezogenen Capitel, weil sie uns in der Handschrift mit Zeilen- und Stichenabtheilungen vorliegen und in ihnen eine grössere Anzahl zehnzeiliger Strophen sich nachweisen lassen.

Ausser diesen Stücken ist noch besonders auf den Siegesgesang Exod. 15, 1—16, welchen Dr. Felix Perles (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes X, S. 112) in sehr glücklicher Weise strophisch gegliedert hat, hinzuweisen. Ich lasse hier der Vollständigkeit wegen den Text folgen.

Exod. 15.

1 אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת ליהוה ויאמרו לאמר

אשירה ליהוה כי גאה גאה
סום ורכבו רמה בים

2 עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה
זה אלי ואנוהו
אלהי אבי וארממנהו

3 יהוה איש מלחמה יהוה שמו

4 מרכבות פרעה וחילו ירה בים
ומבחר שלשיו טבעו בים סוף

5 תהמת יכסימו
ירדו במצולת כמו אבן

6 ימינך יהוה נאדרי בכח
ימינך יהוה תרעץ אויב

7 וברב גאונך תהרס קמיך
תשלח חרנך יאכלמו כקש

8 וברוח אפיך נערמו מים
נצבו כמו נד נזלים
קפאו תהמת בלב ים

9 אמר אויב ארדף אשיג
אחלק שלל תמלאמו נפשו
אריק חרבי תורישמו ידי

10 נשפת ברוחך כסמו ים
צללו כעופרת במים אדירים

11 מי כמכה באלים יהוה
מי כמוך נאדר בקדש
(נורא תהלת עשה פלא)

12 נטית ימינך תבלעמו ארץ

13 נחית בחסדך עם זו גאלת
נהלת בעזך אל נוה קדשך

14 שמעו עמים ירגזון
חיל אחז ישבי פלשת

15 אז נבהלו אלופי אדום
אילי מואב יאחזמו רעד
נמגו כל ישבי כנען

16 תפל עליהם אימתה ופחד
בגדל זרועך ידמו כאבן
עד יעבר עמך יהוה
עד יעבר עם זו קנית

Ich halte es auch für nöthig hier zu erwähnen, dass Herr Professor J. K. Zenner den Psalm 132 unabhängig von mir in zwei gleiche Columnen zerlegt hat, die miteinander correspondiren. Er hat dies durch eine leichte Umstellung erzielt, die mir plausibel erscheint. Mir liegt ein autographirtes Manuscript vor, welches mir Herr Zenner gleich nach Erhalt meines Buches zugeschickt hat. Danach theilt Herr Zenner den Psalm 132 folgendermassen ein:

Psalm 132.

2	נשבע [דוד] ליהוה	11	נשבע יהוה לדוד
	נדר לאביר יעקב		אמת לא ישוב ממנה
3	אם אבא באהל ביתי		מפרי בטנך
	(אם) אעלה על ערש יצועי		אשית לכסא לך
4	אם אתן שנה לעיני	12	אם ישמרו בניך בריתי
	לעפעפי תנומה		ועדתי זו אלמדם
5	עד אמצא מקום ליהוה		גם בניהם עדי עד
	משכנות לאביר יעקב		ישבו לכסא לך
6	הנה שמענוה באפרתה	13	כי בחר יהוה בציון
	מצאנוה בשדי יער		אוה למושב לו
7	נבואה למשכנותיו	14	זאת מנוחתי עדי עד
	נשתחוה להדום רגליו		פה אשב כי איתיה
8	קומה יהוה למנוחתך	15	צידה ברך אברך
	אתה וארון עזך		אביוניה אשביע לחם
9	כהניך ילבשו צדק	16	וכהניה אלביש ישע
	וחסידך ירננו		וחסידיה רנן ירננו
10	בעבור דוד עבדך	17	שם אצמיח קרן לדוד
	אל תשב פני משיחך		ערכתי נר למשיחי
	זכר יהוה לדוד	18	אויביו אלביש בשת
	[ו]את כל ענ[ו]תו		ועליו יציץ נזרו

Ich muss aber hierzu bemerken, dass die durch gesperrten Druck kenntlich gemachten Responsionen sich im Texte Zenner's (von dem nur eine entsprechend eingetheilte Uebersetzung mir vorliegt) nicht finden. Den gedanklichen Parallelismus hat er natürlich erkannt, dagegen ist ihm die Wortresponsion nicht aufgefallen und in dem mir vorliegenden

Manuscripte keine Spur davon. Erst in seiner späteren Publication dieses Psalmes in der Zeitschrift für katholische Theologie, Band XX (1896), S. 378 ff., spricht er von Responsion und hebt die Wortresponsionen in der lateinischen Uebersetzung durch Cursivschrift hervor. Dass also Herr Zenner den Begriff und Terminus Responsion aus meiner Arbeit herübergenommen hat, steht ausser jedem Zweifel.

Ich möchte aber auch noch auf einen anderen Punkt aufmerksam machen. Am angeführten Orte, S. 397, Note, sagt Zenner: „.... so hoffe ich gleichwohl, dass Herr Müller in der hier vorliegenden Bearbeitung, wenn er sie mit der autographirten vergleicht, einen Fortschritt nicht verkennen wird, und ich gestehe gern ein, dass derselbe zum Theile — soweit Chöre in Betracht kommen — auf die Anregung seines Buches zurückzuführen ist."

Da aber das Wesentliche seiner grossen Arbeit über die Psalmen darin besteht, dass er die Psalmen als Chöre erklärt, so ist daraus deutlich zu erkennen, wie viel Anregung Herr Zenner aus meiner Arbeit geschöpft hat. Ausser der Anregung zu den Chören muss ich, wie gesagt, auch den Begriff und den Terminus der Wortresponsion für mich reclamiren. Man mag den Werth dieser Erkenntnisse gering oder hoch anschlagen — ich lege Gewicht darauf, mein Eigenthumsrecht festzustellen und der irrthümlichen Auffassung der Sachlage ein- für allemal entgegenzutreten.

Wien, den 6. Juli 1898.

Richter Cap. 5.

Das Debora-Lied nimmt in der althebräischen Literatur einen ganz besonderen Rang ein. Die radicalste Kritik vermochte die Echtheit nicht zu bezweifeln, und es wird allgemein als eine zeitgenössische Dichtung angesehen, welche die Ereignisse und die Dinge nach Augenschein schildert und beschreibt. Das Lied, welches etwa aus dem XIII. Jahrhundert v. Chr. stammt, ist auch dadurch merkwürdig, dass uns der Kanon die alte und ursprüngliche Zeileneintheilung überliefert hat. Trotz dieser günstigen Umstände ist mir der Versuch, die strophische Gliederung des Liedes zu finden, bei wiederholten Ansätzen nicht gelungen. Erst in allerjüngster Zeit glaube ich den Schlüssel zu dem allerdings sehr kunstreichen Strophenbau gefunden zu haben. Es ist vielleicht nicht uninteressant, die Art, wie ich zur Erkenntnis des Baues gelangt bin, kennen zu lernen. Von der Voraussetzung ausgehend, dass strenge Gedankenscheidung das Kennzeichen eines strophischen Absatzes sein muss und dass bei aufeinanderfolgenden Strophen entweder Parallelismus oder Antithese die beiden Strophen miteinander verbinden, erkannte ich zuerst in den Versen 24—27 und 28—30 solche zwei Absätze, von denen der erste den tragischen Untergang Sisera's im Zelte der Jaël schildert, wo er Gastfreundschaft gesucht und den Tod gefunden hat, wogegen der andere das bangende Harren der Mutter beschreibt, die über das Ausbleiben des Sohnes besorgt ist und sich, so gut es geht, zu trösten sucht. Zwei sachlich und gedanklich verschiedenere und doch eng zusammenhängende Situationen kann eine dichterische Phantasie kaum erfinden. Ein Blick überzeugte mich, dass nach der Ueberlieferung, die vollkommen mit Sinn

und Rhythmus in Einklang steht, die Strophen 12, beziehungsweise 11 Zeilen zählen, worin ich zunächst die Spur eines fallenden Strophenbaues erkennen durfte. Abgesehen von der gedanklichen Responsion zeigen die je drei letzten Zeilen durch Wiederholung desselben Gedankens in ähnlichen Worten eine Gleichmässigkeit im Bau.

Nach einer weiteren Prüfung des Liedes ergab sich mir, dass die Verse 12—15*ab* und 15*cd*—18 ein ähnliches Strophenpaar bilden. In der einen wird die Bereitwilligkeit zum Kriege und der Opfermuth der am Kampfe theilnehmenden Stämme gepriesen, in der anderen das Vorwalten privater Interessen und die Hintansetzung der gemeinschaftlichen Sache verspottet und getadelt. Die beiden Strophen zeigen wieder 12 + 11 Zeilen und verschiedene Spuren von Wort- und Sachresponsion und erwiesen sich mir hierdurch als ein Gegenstück zu dem letzten Strophenpaar.

Zwischen den beiden Strophenpaaren stehen die Verse 19—23, welche den Uebergang bilden, indem sie in äusserst prägnanter Weise den Kampf, den Sieg (beziehungsweise die Niederlage) und die Flucht schildern.

Dieses mittlere Stück, eine Art Entrefilet zwischen den beiden Strophenpaaren, zeigt einen eigenthümlichen Bau. Es zerfällt nämlich sinn- und sachgemäss in drei Theile (4 + 7 + 4). Die erste kleine Strophe beschreibt den Angriff, welchen die vereinigten Heere ausgeführt haben, die nicht feige wie Miethlingsheere gekämpft, sondern todesmuthig, aber vergeblich, weil (wie es in der zweiten Strophe heisst) die Naturgewalten gegen sie sich verbunden hatten: „die Sterne des Himmels aus ihren Bahnen" kämpften gegen sie und der alte Kischonbach. Dass hier eine Trennung beabsichtigt war, zeigt schon die doppelte Responsion in den je beiden ersten Zeilen (נלחמו). Beide Absätze zählen zusammen 11 Zeilen, da aber die Grundzahl in 4 + 7 zerlegt worden war, so forderte die Ebenmässigkeit einen weiteren Vierzeiler, der in der That im Vers 23 geliefert ist. Darin werden die Bewohner einer anliegenden Ortschaft getadelt, weil sie sich am Kampfe und der Verfolgung des fliehenden Feindes nicht betheiligt haben. Die kleine Endstrophe ist wiederum durch eine doppelte Responsion (אורו) in den je zwei ersten Zeilen mit der folgenden Strophe

verbunden (תברך); demgemäss ergibt sich ein vollkommen ebenmässiger Strophenbau: (12 + 11) + (4 + 7 + 4) + (12 + 11).

Es bleibt nur noch übrig, die Einleitung des Liedes zu betrachten, welche in den Versen 2—11 gegeben ist. Dieselbe zerfällt, inhaltlich eingetheilt, in drei Absätze:

Der erste Absatz (Vers 2—5) enthält die Anrede, den Preis JHWH's und die Erinnerung an sein machtvolles und gewaltiges Auftreten in der Vorzeit.

Der zweite gedenkt der traurigen Zustände vor der nationalen Erhebung unter Debora, wo die Stämme, durch gemeinsame Gottesverehrung nicht geeinigt, den Feinden erlagen und sie nicht abzuwehren wagten.

Der dritte Absatz, der durch die zwei ersten Zeilen auf den ersten respondirt, schildert endlich die opferwillige Erhebung, infolge deren das Volk den Kampf aufnehmen konnte. Metrisch bildet die Einleitung ein absteigendes Strophengebilde 11 + 10 + 9, wobei 11 wieder als Grundzahl auftritt.

Das ganze Lied schliesst mit einem Zweizeiler ab, der das Facit zieht und möglicherweise vom Dichter selbst, möglich aber auch von einem späteren Redactor hinzugefügt worden ist. Ich lasse hier das Lied strophisch gegliedert folgen.[1]

1 ותשר דבורה וברק בן אבינעם ביום ההוא לאמר

2 בפרע פרעות בישראל
בהתנדב עם ברכו יהוה
3 שמעו מלכים האזינו רזנים
אנכי ליהוה אנכי אשירה
אזמר ליהוה אלהי ישראל
4 יהוה בצאתך משעיר
בצעדך משדי אדום
ארץ רעשה גם שמים נטפו

[1] Ueber den Aufbau des Debora-Liedes habe ich im Herbst vorigen Jahres auf dem Orientalisten-Congresse in Paris einen Vortrag gehalten, der in den Acten des Congresses abgedruckt werden wird, weshalb ich mich hier auf die einfache Gliederung des Textes (ohne Uebersetzung und erklärende Noten) beschränke. Andere Versuche das Lied strophisch zu gliedern, haben unternommen: August Müller, „Das Lied der Deborah", p. 12 (Königsberger Studien I); Marquart, Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte, p. 2, und zuletzt Paul Ruben in The Jewish Quarterly Review 1898, p. 541 ff.

נם עבים נטפו מים
5 הרים נזלו מפני יהוה
זה סיני מפני (יהוה) אלהי ישראל

6 בימי שמגר בן ענת
בימי יעל חדלו ארחות
והלכי נתיבות ילכו[1] עקלקלות
7 חדלו פרזון בישראל חדלו
עד שקמתי דבורה
שקמתי אם בישראל
8 יבחר אלהים חדשים
מגן אם יראה ורמח
בארבעים אלף בישראל
אז לחם שערים[2]

9 לבי לחקקי ישראל
המתנדבים בעם ברכו יהוה
10 רכבי אתנות צחרות
ישבי על מדין
והלכי על דרך שיחו
11 מקול מחצצים בין משאבים
שם יתנו צדקות יהוה
צדקות פרזונו בישראל
אז ירדו לשערים עם יהוה

---

12 עורי עורי דבורה
עורי עורי דברי שיר
קום ברק ושבה שביך (בן אבינעם)
13 אז ירד שריד לאדירים
עם יהוה ירד לי בגבורים
14 מני אפרים שרשם בעמ(ל)ק
אחריך בנימין בעממיך
מני מכיר ירדו מחקקים
ומזבולן משכים בשבט ספר
15 ושרי בישככר עם דבורה

[1] TM add. ארחות.
[2] Im TM steht diese Zeile an zweiter Stelle des Verses.

ו[נפתלי] כן ברק
בעמק שלח ברגליו

בפלגות ראובן
גדולים חקקי לב

16 למה ישבת בין המשפתים
לשמע שריקות עדרים
לפלגות ראובן (גדלים) חקרי לב

17 גלעד בעבר הירדן שכן
ודן למה יגור אניות
אשר ישב לחוף ימים
ועל מפרציו ישכן

18 זבלון עם חרף נפשו למות
ונפתלי על מרומי שדה

---

19 באו מלכים נלחמו
אז נלחמו מלכי כנען
בתענך על מי מגדו
בצע כסף לא לקחו

20 מן שמים נלחמו הכוכבים
ממסלותם נלחמו עם סיסרא

21 נחל קישון גרפם
נחל קדומים נחל קישון
תדרכי נפשי עז

22 אז הלמו עקבי סוס
מדהרות דהרות אביריו

23 אורו מרוז אמר מלאך יהוה
אורו ארור יושביה
כי לא באו לעזרת יהוה
לעזרת יהוה בגבורים

---

24 תברך מנשים יעל
מנשים באהל תברך
אשת חבר הקיני[1]

[1] Durch die Umstellung ist אשת חבר הקיני poetisch gerechtfertigt und darf nicht als Glosse gestrichen werden.

25 מים שאל חלב נתנה
בספל אדירים הקריבה חמאה
26 ידה ליתד תשלחנה
וימינה להלמות עמלים
והלמה סיסרא מחקה ראשו
ומחצה וחלפה רקתו
27 בין רגליה כרע (נפל) שכב
בין רגליה כרע נפל
באשר כרע שם נפל שדוד

28 בעד החלון נשקפה ותיבב
אם סיסרא בעד האשנב
מדוע בשש רכבו לבוא
מדוע אחרו פעמי מרכבותיו
29 חכמות שרותיה תענינה
אף היא תשיב אמריה לה
30 הלא ימצאו יחלקו שלל
רחם רחמתים לראש גבר
שלל צבעים לסיסרא
שלל צבעים רקמה
צבע רקמתים לצוארי שלל

---

31 כן יאבדו כל אויבך יהוה
ואוהביו כצאת השמש בגברתו

Jesaia Cap. 18.

1 הוי ארץ צלצל כנפים אשר[1] מעבר לנהרי כוש
2 השולח בים צירים ובכלי גמא על פני מים
לכו מלאכים קלים אל גוי ממשך ומורט
אל עם נורא מן הוא והלאה
גוי קו קו ומבוסה אשר בזאו נהרים ארצו
3 כל יושבי תבל ושוכני ארץ
כנשא נס הרים תראו וכתקע שופר תשמעו !

4 כי כה אמר יהוה אלי אשקוטה ואביטה במכוני
כחם צח עלי אור כעב טל בחם קציר

[1] אשר, das hier prosaisch klingt, ist vielleicht zu streichen.

5 כי לפני קציר כתם פרח ובסר גמל יהיה נצה
וכרת הזלזלים במזמרות ואת הנטישות הסיר התז
6 יעזבו יחד לעיט הרים ולבהמת הארץ
וקץ עליו העיט וכל בהמת הארץ עליו תחרף |

7 בעת ההיא [אמר יהוה צבאות]
יובל שי [מ]עם ממשך ומורט
ומעם נורא מן הוא והלאה
גוי קו קו ומבוסה אשר בזאו נהרים ארצו
אל מקום שם יהוה צבאות הר ציון |

1 O Land des Flügelgeschwirrs, jenseits der Flüsse Kusch,
2 Das auf dem Meere Boten sendet und in Papyruskähnen über Wasser hin.
Gehet leichte Boten *zu einem Stamme, gestreckt und blank,*
Zu einem Volke, furchtbar von hier aus und weiter hin,
Einem Stamme von Kraft und Sieg, dessen Land Ströme durchfurchen:
3 Alle Bewohner der Welt und alle, die auf der Erde hausen,
Beim Aufpflanzen der Bergfahne schauet, und beim Posaunenstosse höret! |

4 Denn so spricht JHWH zu mir: Ich halte still und sehe zu auf meinem Sitze,
Wie strahlende Glut über Sonnenschein, wie Thaugewölk in Erntehitze.
5 Denn vor der Ernte, wenn reif der Spross, und die Blüthe zur reifenden Traube wird,
Schneidet er die Reben mit Winzermessern und die Ranken schlägt er ab.
6 Ueberlassen werden sie insgesammt dem Berggeier und den Thieren des Feldes,
Und es übersommert darauf der Geier, und das Gethier des Landes überwintert darauf. |

7 In jener Zeit, [spricht JHWH der Heerschaaren],
Wird herbeigebracht eine Gabe *[von] einem Volke, gestreckt und blank,*
Und einem Volke furchtbar von hier aus und weit hin,
Einem Stamme von Kraft und Sieg, dessen Land Ströme durchfurchen,
Zum Orte des Namens JHWH der Heerschaaren, dem Berge Zion. |

Das Orakel an die äthiopischen Gesandten bezieht sich auf den Untergang des assyrischen Heeres unter Sanherib vor Jerusalem. Das Ereignis war von so gewaltiger Wirkung, dass der Prophet die Assyrer nicht besonders nennen musste. Der Zusammenhang mit den vorangehenden Versen 12—14 des 17. Capitels ist nur ein lockerer und vielleicht erst vom

---

[1] TM add. ליהוה צבאות.

Redactor hergestellt worden, weil sich auch jene Verse auf das gleiche Ereignis beziehen. Aus der Einheitlichkeit der Sache darf aber nicht die Einheitlichkeit der Rede postulirt werden, zumal, wie es sich zeigt, der strophische Bau ein anderer ist und nicht ein gleicher, wie Duhm annimmt, aus dessen Commentar ich übrigens stets wirkliche Anregung und Belehrung schöpfe.

Der erste Absatz (Vers 1—3) ruft das fremde an den Grenzen der bewohnten Erde wohnende Volk an, von dem eine Gesandtschaft in Jerusalem eingetroffen war. Die Botschaft aber, welche der Prophet an das fernste Land verkündet, wird auch von den anderen, umherwohnenden Völkern vernommen, sie gilt also der ganzen bewohnten Erde. Nach meiner Eintheilung enthält diese Strophe 7 Zeilen, und ich weiche hierin von Duhm ab, der die Worte אשר מעבר לנהרי כוש streicht, und die Worte אל גוי ממשך ומורט אל עם נורא מן הוא והלאה als eine Zeile ansieht und so nur 6 Zeilen herausbringt. Aber die Streichung des Relativsatzes אשר מעבר לנערי כוש ist nicht berechtigt, denn in der eigenartigen Position des Landes liegt ja gerade die Wichtigkeit der Gesandtschaft; die Lage des Landes musste also vom Propheten angegeben werden. Auch ist die Zeile אל גוי וכו' unverhältnismässig lang.

Der zweite Absatz (Vers 4—6) enthält das eigentliche Orakel. JHWH sitzt ruhig da und lässt alles reifen, ruhig wie die strahlende Glut über dem Sonnenschein, unbeweglich wie die Thauwolke in der Glut der Ernte. Wie das stille Wirken der Naturkräfte die Ernte vorbereitet, so lässt Gott hier eine schreckliche That reifen. Die Mahd beginnt vor der Reife und die Aehren sind menschliche Körper. Diese Strophe zählt bei mir wie bei Duhm 6 Zeilen, die Eintheilung ist die gleiche.

Der dritte Absatz verkündet den grossen Erfolg dieser Kunde. Von dem fernsten Lande werden Gaben nach dem Berge Zion gebracht werden. Duhm betrachtet Vers 7 für einen im prosaischen Stil gehaltenen Nachtrag. Er beanständet mit Recht ליהוה צבאות in Zeile 2 neben יהוה צבאות in Zeile 4 und meint, das Darbringen der Gaben gehöre dem „eschatologischen Inventar einer späteren Zeit". Von dieser letzten Behauptung bin ich nicht überzeugt, dagegen scheint mir ליהוה צבאות nur aus dem ausgefallenen אמר יהוה צבאות herübergenommen zu sein. Ordnet

man die Strophe in der Weise wie ich es gethan, so gewinnen wir einen Fünfzeiler und die ganze Rede bildet ein absteigendes Strophengebilde von 7 + 6 + 5 Zeilen, wobei die mittleren Zeilen der ersten und dritten Strophe aufeinander respondiren.

Will man aber durchaus mit Duhm Vers 7 als späten Nachtrag ansehen, so muss man annehmen, dass der Redactor die dritte Strophe in entsprechender Weise angegliedert hat.

Jesaia Cap. 31.

1 הוי היורדים מצרים לעזרה ועל סוסים ישענו
ויבטחו על רכב כי רב ועל פרשים כי עצמו מאד
ולא שעו אל קדוש ישראל ואת יהוה לא דרשו
2 וגם הוא חכם ויבא רע ואת דבריו לא הסיר
וקם על בית מרעים ועל עזרת פעלי און
3 ומצרים אדם ולא אל וסוסיהם בשר ולא רוח
ויהוה יטה ידו וכשל עוזר ונפל עזר (ויחדו כלם יכליון) |

1 Wehe denen, die hinabziehen nach *Aegypten* um *Hilfe* und auf *Rosse* sich verlassen
Und auf *Tross* vertrauen, weil er gross, und auf *Reiter*, weil sie sehr zahlreich,
Und nicht blicken auf den Heiligen Israels und JHWH nicht befragen.
2 Aber auch er ist weise und bringt Unheil und ändert seine Worte nicht,
Und erhebt sich gegen das Haus der Frevler und die Hilfe der Uebelthäter.
3 Die *Aegypter* aber sind nur Menschen und kein Gott, und ihre *Rosse* Fleisch und nicht Geist
Und JHWH streckt seine Hand aus, und es strauchelt der *Helfer* und es fällt der *Gestützte*.

Dieses siebenzeilige Stück verdient seines kunstreichen Baues wegen eine nähere Betrachtung. In der Mitte des Orakels als fester Punkt stehen die Worte (Zeile 4):

Aber auch er ist weise und bringt Unheil und ändert seine Worte nicht.

Er thut dies, weil sie auf ihn nicht schauen und seine Hilfe nicht begehren (Zeile 3), deshalb erhebt er sich gegen die Frevler, die sich von ihm abwenden und gegen die Helfer, die dazu nicht berufen sind (Zeile 5). Nicht schärfer,

aber wegen der Wortresponsion deutlicher tritt die Antithese zwischen Zeile 6 und 7 einer- und 1 und 2 andererseits auf.

Duhm theilt dies Stück in 8 Zeilen ein, indem er הוי היורדים מצרים לעזרה als eine Zeile ansieht (die aber im Verhältnis viel zu kurz ist) und noch sonst manche kleine Veränderungen vornimmt. Auch seine Verbesserung von ישענו in ישעו nach LXX und unter Hinweis auf שעו (Zeile 3) kann ich nicht billigen. Das Verbum, welches das Vertrauen auf Gott ausdrückt, wird kaum auch auf die Rosse angewandt worden sein. Auf Gott blickt man, nicht auf die Pferde. Dagegen entspringt Duhm's Streichung von ויחדו כלם יכליון einem feinen Empfinden.

Jeremia Cap. 18.

1 הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת יהוה לאמר

2 קום וירדת בית היוצר
ושמה אשמיעך את דברי
3 וארד בית היוצר
והנהו עושה מלאכה על האבנים ׀

4 ונשחת הכלי אשר הוא עשה
בחמר[1] ביד היוצר
ושב ויעשהו כלי אחר
כאשר ישר בעיני היוצר לעשות ׀

5 ויהי דבר יהוה אלי לאמר
6 הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם[2]
הנה כחמר ביד היוצר
כן אתם בידי בית ישראל ׀

7 רגע אדבר על גוי ועל ממלכה
לנתוש ולנתוץ ולהאביד
8 ושב הגוי ההוא מרעתו[3] [לבלתי שמוע בקולי]
ונחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו ׀

---

[1] l. כחמר.
[2] TM add. בית ישראל נאם יהוה.
[3] TM אשר דברתי עליו, fehlt in LXX und Syr.

9 ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה
לבנות ולנטוע
10 ועשה הרעה בעיני לבלתי שמע בקולי
ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו

---

11 ועתה אמר נא אל איש יהודה[1] לאמר
כה אמר יהוה
הנה אנכי יוצר עליכם רעה
וחשב עליכם מחשבה

שובו נא איש מדרכו הרעה
והיטיבו דרכיכם ומעלליכם
12 ואמרו נואש כי אחרי מחשבותינו נלך
ואיש שררות לבו הרע נעשה ׀

13 לכן כה אמר יהוה
שאלו נא בגוים מי שמע כאלה
שעררת עשתה מאד בתולת ישראל
14c שכחנו עמי לשוא יקטרו

14 היעזב מצור שדי שלג לבנון
אם ינ[שת]ו מים זרים קרים נוזלים
15 כי כשלו[2] בדרכיהם שבילי עולם
ללכת נתיבות דרך לא סלולה[3]

17 כרוח קדים אפיצם לפני אויב
ערף ולא פנים אראם ביום אידם
16 לשום ארצם לשמה שריקות עולם
כל עובר עליה ישם ויניע בראשו ׀

---

[1] TM add. ועל יושבי ירושלם.

[2] TM hat ויכשלום für כי כשלו.

[3] Vgl. denselben Gedanken in Jeremia 2, 10, wo er ebenfalls in zwei vierzeiligen Strophen ausgedrückt wird:

10 כי עברו איי כתיים (וראו) וקדר שלחו
והתבוננו מאד וראו הן היתה כזאת
11 ההימיר גוי אלהים והמה לא אלהים
ועמי המיר כבודו בלא יועיל

12 שמו שמים על זאת ושערו חרבו מאד
13 כי שתים רעות עשה עמי [נאם יהוה]
אתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות
בארות נשברים אשר לא יכלו המים

2*

18 ויאמרו לכה ונחשבה על ירמיהו מחשבות
כי לא תאבד תורה מכהן (ועצה מחכם) ודבר מנביא
לכו ונכהו בלשון
ואל נקשיבה אל כל דבריו

19 הקשיבה יהוה אלי ושמע לקול יריבי
20 הישלם תחת טובה רעה כי כרו שיחה לנפשי
זכר עמדי לפניך לדבר עליהם טובה
להשיב את חמתך מהם |

21 לכן תן את בניהם לרעב והגרם על ידי חרב
ותהינה נשיהם שכלות ואלמנות
ואנשיהם יהיו הרגי מות
בחוריהם מכי חרב במלחמה

22 תשמע זעקה מבתיהם
כי תביא עליהם גדוד פתאם
כי כרו שוחה ללכדני
ופחים טמנו לרגלי

23 ואתה יהוה ידעת את כל עצתם עלי למות
אל תכפר על עונם וחטאתם מלפניך אל תמחי
ויהיו מכשלים לפניך
בעת אפך עשה בהם |

1 Das Wort, welches erging an Jeremiahu von JHWH also:

2 Mache dich auf und geh hinab in das Haus des (Thon-) Bildners
Und daselbst werde ich dich vernehmen lassen meine Worte.
3 Und ich ging hinab in das Haus des (Thon-) *Bildners*
Und siehe, er *machte* ein Werk auf der Scheibe.

4 Und es missrieth das Gefäss, das er *machte*,
Wie (oft) der *Thon in der Hand des Bildners*,
Und er machte ihn von neuem zu einem anderen Gefässe,
Wie es dem Bildner gefiel es zu *machen*. |

5 Und es erging das Wort JHWH's an mich also:
6 Kann ich es nicht wie dieser (Thon-) *Bildner* mit euch *machen?* . . .
Siehe, wie der *Thon in der Hand des Bildners*
So seid ihr in meinen Händen, Haus Israel! |

7 *Bald rede ich über ein Volk und ein Königreich,*
Es auszureissen, zu zerstören und zu vernichten.
8 *Wenn sich bekehrt dieses Volk von seinem Bösen* (der Sünde) . . . .
So reut es mich des Bösen (Unheils), *das ich gedacht zu thun.*

9 *Bald rede ich über ein Volk und ein Königreich,*
Es auszubauen und es zu pflanzen . . . .
10 *Wenn es aber Böses* (Sünde) *thut vor mir,* meine Stimme nicht hörend,
So reut es mich des Guten, welches ich gesprochen ihm zu erweisen.

---

11 Und nun sprich doch zu den Männern Juda's . . . also:
Also spricht JHWH:
Siehe, ich *bilde* (plane) gegen euch *Böses* (Unheil)
Und *sinne* gegen euch einen *Anschlag.*

Kehret doch zurück, jeder von seinem bösen Wege
Und bessert euern Wandel und eure Thaten.
12 Sie aber sprechen: Vergeblich, unseren *Anschlägen* wollen wir folgen
Und ein jeder nach seinem *bösen* Starrsinne *handeln.* |

13 Darum spricht also JHWH:
Fraget doch unter den Völkern, ob jemand dergleichen gehört hat.
Ganz Grauenhaftes hat die Jungfrau Israels verübt:
14c Mich hat mein Volk vergessen, dem Nichtigen räuchern sie.

14 Verlässt denn den Gebirgsfels der Schnee des Libanon?
Oder versiegt das ferne, kalte, fliessende Wasser?
15 Dass sie straucheln auf ihren Wegen, den Pfaden der Vorzeit,
Um zu wandeln auf Pfaden ungebahnten Weges.

17 Wie ein Ostwind will ich sie verscheuchen vor dem Feinde,
Rücken ihnen zuwenden und nicht Angesicht an ihrem Unglückstage,
16 Um ihr Land in eine Wüste zu verwandeln, zum ewigen Spott;
Jeder, der vorbeizieht, entsetzt sich und schüttelt den Kopf.

---

18 Sie aber sprachen: Lasst uns gegen Jeremiahu *Anschläge ersinnen,*
Denn nicht wird fehlen die Lehre dem Priester, (der Rath dem Weisen)
und das Wort dem Propheten.
Auf, lasst ihn uns tödten mit der Zunge
Und nicht *merken* auf alle seine Worte!

19 *Merke,* JHWH, auf mich und höre auf den Ruf meines Rechtens.
20 Wird denn Gutes mit Bösem vergolten, dass sie eine Grube mir gegraben?
Gedenke, wie ich stand vor dir, um ihnen ihr Bestes zu reden,
Abzuwenden deinen Grimm von ihnen. |

21 **Darum gib ihre Kinder dem Hunger preis und überliefere sie dem Schwerte,**
Und ihre Weiber sollen kinderberaubt und Witwen sein,
Und ihre Männer sollen von der Pest erschlagen werden,
Ihre Jünglinge erschlagen vom Schwerte im Kriege.

22 **Gehört werde Klagegeschrei aus ihren Häusern,**
Wenn du plötzlich Kriegsvolk gegen sie heranbringst;
Denn eine Grube haben sie gegraben mich zu fangen
Und meinen Füssen Fallstricke versteckt.

23 **Du aber, JHWH, kennst ihre *Rathschläge* zu meinem Verderben,**
Vergib nicht ihre Schuld und ihre Sünde lösch nicht aus vor dir,
Dass sie vor dir zu Fall kommen.
In dem Augenblick deines Zornes handle gegen sie!

Dieses Capitel ist eine in sich abgeschlossene Rede, die nicht in enger Verbindung mit der darauffolgenden steht, obgleich auch sie ihr Symbol aus dem Hause des Töpfers entlehnt. Eine gewisse Ideenverwandtschaft mag allerdings beide Reden insofern vereinigen, als dem Propheten bei genauer Beobachtung der Töpferarbeit der Gedanke gekommen sein wird, ein Thongefäss zu erwerben und vor den Augen des Volkes zu zerbrechen, um ihm das bevorstehende Unglück zur Anschauung zu bringen.

Diese Rede zerfällt nach Art der grossen Reden Jeremia's in drei Theile. Dies hat auch Giesebrecht hervorgehoben, der genau dieselbe Dreitheilung vornimmt, wie sie in meiner Gliederung zum Ausdruck kommt.[1] Er hat aber weder den inneren Zusammenhang der Theile untereinander, noch auch die verbindenden Uebergänge erkannt.[2]

Nach meiner Gliederung besteht jeder Theil der Rede aus fünf vierzeiligen Strophen,[3] von denen die je zwei ersten und drei letzten untereinander enger zusammenhängen.

---

[1] Er sagt: „Cap. 18, 1—10 wird das Verfahren des Töpfers als bedeutungsvoll für Jahwe's Walten mit dem Volke hingestellt.... 18, 11—17 beklagen die Halsstarrigkeit Juda's und stellen die Strafe in Aussicht. 18, 18—23 bringen als strafverschärfend üble Erfahrungen Jeremia's in Anschlag."

[2] So sagt er: „Doch wird die Gedankenfolge auch innerhalb des Capitels vermisst, z. B. ist ein Uebergang von 18, 10 zu 18, 11 ebenso wenig vorhanden wie von 18, 17 auf 18, 18."

[3] Die Zeilen sind allerdings, besonders in der dritten Columne, öfters ungleich; die Absätze sind aber kaum anders zu gliedern.

Im ersten Abschnitt des ersten Theiles (Vers 2—4) wird die sinnbildliche Handlung, der Besuch Jeremia's in der Töpferwerkstatt befohlen und ausgeführt, und im zweiten grösseren Abschnitte (Vers 5—9) daran die Reflexion geknüpft, dass der grosse Bildner die Völker wie den weichen Thon behandelt und formt, und auch dem Volke Israel wie der Töpfer seinen Thonwerken gegenübersteht, zuwartend, ob es sich der Form fügt oder nicht. Das geplante Gute kann in Böses, das Böse in Gutes verwandelt werden, je nach dem Betragen des Volkes.

Auf die Gedanken- und Wortresponsionen, die das ganze Stück durchwirken, hinzuweisen ist überflüssig. Sie drängen sich dem Beschauer des Textes von selbst auf.

Im ersten Abschnitt des zweiten Theiles (Vers 10—12) wird dieses Gleichnis und dessen Deutung auf Juda angewendet. Gegen Juda sinnt der Herr (verderbliche) Anschläge und bildet Böses (Unheil). Nur aufrichtige Umkehr könnte das Unheil abwenden, aber auch Juda hat seine Anschläge und verharrt mit verstocktem, bösem Herzen bei denselben.

Eine schärfere Gedankenverbindung zwischen zwei Theilen einer Rede ist kaum denkbar, und den sinnfälligen Uebergang bilden die Zeilen:

הנני יוצר עליכם רעה .
וחושב עליכם מחשבה

Im zweiten Abschnitt (Vers 13—17) wird das Thörichte und Ungeheuerliche der Handlungsweise Juda's in echt jeremianischer Weise ins rechte Licht gesetzt und die unabwendbare Strafe verkündet. Ich muss aber bei diesen Versen etwas länger verweilen, weil sie in Unordnung gerathen sind und ganz sicher hergestellt werden können. Etwas Grauenerregendes soll nach Vers 13 die Jungfrau Israels verübt haben, die That selbst aber wird nicht angegeben. Dagegen sprengt der Satz

„Mich hat mein Volk vergessen, dem Nichtigen räuchern sie"

den Zusammenhang zwischen Vers 14 und 15. Auch wird der ebenmässige Bau dieser beiden Verse durch diese Zeile gestört. Setzt man sie aber an das Ende von Vers 13, so schliesst dort der Gedanke vortrefflich ab und bildet die Grundlage für die

folgende Antithese. Nicht minder berechtigt scheint mir die Umstellung der Verse 16 und 17, die vom Sinne gefordert wird; denn zuerst wird ein Volk von dem Feinde geschlagen und dann erst dessen Land verödet, nicht umgekehrt. Die Verwirrung entstand durch die Verbindung des ללכת (15*b*) mit לשום (16*a*).

Der dritte Theil der Rede knüpft nicht an den Schluss der zweiten Columne, sondern an deren Anfang an, zu dem er einen ins Auge fallenden Gegensatz bildet. Während aber der erste Abschnitt (Vers 18—20) die bösen Anschläge des Volkes und Jeremia's Klage vor Gott enthält, folgt im zweiten der Fluch, den der Prophet auf das Haupt des Volkes herniederschleudert.

Hosea Cap. 2, 4—17.

4 ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה
ותסר זנוניה מפניה ונאפופיה מבין שדיה
5 פן אפשיטנה ערמה והצגתיה כיום הולדה
ושמתיה כמדבר ושתיה כארץ ציה והמתיה בצמא
6 ואת בניה לא ארחם כי בני זנונים המה
7 כי זנתה אמם הובישה הורתם
. כי אמרה אלכה אחרי מאהבי נתני לחמי ומימי
צמרי ופשתי שמני ושקויי

8 לכן הנני שך את דרכ[ה] בסירים
ונדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא
9 ורדפה את מאהביה ולא תשיג אותם ובקשתם ולא תמצא
ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה
10 והיא לא ידעה כי אנכי נתתי לי הדגן והתירוש והיצהר
וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל
11 לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו ותירושי במועדו
והצלתי צמרי ופשתי לכסות את ערותה

12 ועתה אגלה את נבלתה לעיני מאהביה ואיש לא יצילנה מידי
13 והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה
14 והשמתי גפנה ותאנתה אשר אמרה
אתנה המה לי אשר נתנו לי מאהבי
ושמתים ליער ואכלתם חית השדה

15 ופקדתי עליה את ימי הבעלים אשר תקטיר להם
ותעד נזמה וחליתה ותלך אחרי מאהביה
ואתי שכחה נאם יהוה

16 לכן הנה אנכי מפתיה והולכתיה המדבר ודברתי על לבה
17 ונתתי לה את כרמיה משם ואת עמק עכור לפתח תקוה
וענתה שמה כימי נעוריה וכיום עלותה מארץ מצרים |

4 Hadert, mit eurer Mutter hadert — denn sie ist nicht mein Weib und ich bin nicht ihr Mann —
Dass sie entferne ihre Hurerei von ihrem Gesichte und ihre Buhlerei von ihren Brüsten,
5 Sonst ziehe ich sie nackt aus und stelle sie hin wie am Tage ihrer Geburt,
Mache sie einer Wüste, einem dürren Lande gleich, und tödte sie vor Durst,
6 Und ihrer Kinder werde ich mich nicht erbarmen, sie sind ja Hurenkinder.
7 Denn es hurte ihre Mutter, es trieb Schande ihre Erzeugerin,
Indem sie sprach: *Nachgehen will ich meinen Liebhabern*, die mir geben *mein Brot und mein Wasser*,
Meine *Wolle und meine Linnen*, *mein Oel und meine Getränke.*

8 Fürwahr ich will ihren Weg mit Dornen verlegen,
Und ihn mit einer Mauer vermauern, dass sie seine Pfade nicht finde.
9 Sie wird ihren Buhlen nachjagen und sie nicht einholen, sie suchen und nicht finden.
Und sie wird sprechen: Ich will nun zu meinem ersten Gatten zurückkehren, denn damals ging es mir besser als jetzt.
10 Hatte sie denn nicht gewusst, dass ich ihr das Korn, den Most und das Oel gespendet,
Und Silber ihr in Menge gegeben und Gold — das sie für den *Baal* verwandt haben?
11 Fürwahr, ich will zurücknehmen *mein Korn zu seiner Zeit*[1] *und meinen Most zu seiner Frist*,
Und ihr *entziehen meine Wolle und mein Linnen*, *zu bedecken ihre Blösse.*[2]

12 Und nun will ich *aufdecken* ihre *Schande* vor den Augen ihrer Buhlen, und keiner wird sie mir *entziehen*,
13 Und ich lasse aufhören all ihre Freude, ihre Festzüge, *Neumonde*, *Sabbate* und *Festtage*
14 Und ich verwüste ihre Weinstöcke und ihre Feigenbäume, wovon sie dachte:
Buhlerlohn sind sie mir, den mir meine Liebhaber geschenkt haben,
Und verwandle sie in eine Wildnis, dass sie wilde Thiere verzehren.
15 Und heimsuchen will ich an ihr die Zeiten der *Baalîm*, denen sie räucherte,

---

[1] Das heisst: das ich ihr gegeben zur bestimmten Zeit.
[2] Das heisst: der bestimmt war, zu bedecken ihre Blösse.

Als sie ihre Ringe und Geschmeide anlegte und *ihren Liebhabern nachging,*
Mich aber hat sie vergessen, spricht JHWH.

16 Fürwahr, ich will sie locken, in die Wüste führen und ihr zu Herzen reden,
17 Und ich gebe ihr ihre Weinberge von dort und (mache) das Thal der Trübsal zu einer Pforte der Hoffnung,
Und sie stimmt dort ihr Lied an wie in den Tagen der Jugend und wie damals, als sie aus Aegypten heraufzog. |

Dass Cap. 2, Vers 4 eine neue Rede beginnt, wird allgemein angenommen. Nicht so sicher ist der Schluss der Rede. Die meisten Commentare glauben, dass die Rede erst Vers 25 schliesst. Meines Erachtens aber gehören die Verse 18—25 nicht mehr zu der in sich abgerundeten und geschlossenen Rede, vielmehr sind diese Stücke schon durch die gleichmässigen Anfänge (Vers 18 und 23: והיה ביום ההוא) mit dem Fragment Cap. 2, 1—2[1] zusammenzustellen. Meine Annahme, dass die Verse 4—17 eine festgegliederte Rede bilden, wird durch die massoretische Ueberlieferung insofern unterstützt, als am Ende des 17. Verses ein Abschnitt angedeutet wird.

Die Rede selbst zerfällt in drei gleiche Theile und einen kurzen Epilog, sie enthält das alte und ewig neue Lied von der Untreue des Weibes, das ihren Buhlen nachläuft und des Mannes und der Kinder vergisst. Die Wuth des Gatten kennt zuerst keine Grenzen, er droht und züchtigt, wie er aber eine leise Umkehr wahrnimmt, gedenkt er der jungen Liebe, vergisst und verzeiht. Dass hier der Mann der Gott Israels ist, und dass unter dem Weibe die Gesammtheit des Volkes, unter den Kindern die Einzelnen, welche eine bessere Einsicht als die Masse haben, verstanden werden, ändert an dem poetischen Bilde nichts, verleiht demselben nur eine grössere Bedeutung und einen tieferen Gehalt.

Im ersten Theile (Vers 4—7) ruft der zornige Gatte die Kinder gegen die eigene Mutter an, sie sollen sie warnen und sie auffordern, vom verbrecherischen Treiben abzulassen und nicht mit ihrer Schönheit und ihren Reizen zu locken, sonst

---

[1] Vers 3 dagegen ist mit Wellhausen an das Ende des ersten Capitels zu setzen.

könnte sie eine Strafe erreichen wie sie Ehebrecherinnen zutheil wird.[1] Mitten in seiner Rede, die an die Kinder gerichtet ist, beschleicht ihn der Zweifel, ob ihre Kinder auch seine Kinder seien, und er sucht durch die Drohung, die Kinder zu verstossen, auf ihre mütterlichen Gefühle zu wirken. Was ihn am meisten empört, ist der Umstand, dass sie alle Güte und Fürsorge, die er ihr zugewendet, nicht anerkennt, sondern auch ihr üppiges und bequemes Leben ihren Buhlen zu verdanken glaubt, denen sie nun nachlaufen will.

Im zweiten Theile (Vers 8—11) sucht er ihr die Ausführung des bösen Vorsatzes, ihn zu verlassen und sich den Buhlen zu ergeben, unmöglich zu machen. Die Buhlen selbst, die mit ihr, so lange sie bei ihrem Manne blieb, verkehrt haben, meiden sie, und es beginnt nun in ihrem Herzen das Bewusstsein zu dämmern, dass ihr Gatte allein es war, der es mit ihr gut gemeint hat (Vers 9*b*). Aber es muss ihr auch zu Gemüthe geführt werden, dass nicht nur ehrliche Liebe bei ihrem Gatten allein zu finden war, sondern dass auch alle Fürsorge für ihr gedeihliches Wohlsein nur von ihm ausging und dass sie bettelarm sei, sobald er seine Hand von ihr abzieht. In diesem Theile lässt der Prophet schon durchblicken, wer die treulose Frau ist und wer ihre Liebhaber waren, es sind die Baalîm, die alten Götter des Landes, denen das Volk noch immer anhing.

Nachdem nun die Liebhaber entfernt und Armuth und Sorge über die treulose Frau hereingebrochen waren, erspart er ihr im dritten Theile der Rede (Vers 12—15) den letzten Schimpf nicht, und stellt sie nackt und bloss hin vor ihre Buhlen, und keiner von ihnen nimmt sich ihrer an. „Das Bild wird nur noch zum Theile festgehalten, die Deutung tritt immer schärfer hervor und wieder wird ausdrücklich der Baalîm gedacht.“ Die Freude ist vernichtet, die blühenden Weinstöcke sind in eine Wildnis verwandelt.

Aber diese Wildnis stimmt den zornigen Gatten wieder mild. In der Wüste hat sie ihm Treue geschworen, dorthin führt er die gebrochene Frau, redet ihr zu Herzen und eröffnet ihr in dem kurzen Epiloge nach aller Trübsal die Pforte

[1] „Nach Ez. 16, 38—39 scheint es, dass die Ehebrecherinnen zur Strafe nackt und bloss ausgestellt wurden“ (Wellhausen).

der Hoffnung und das alte Lied der jungen Liebe hört er wieder.

Die Responsionen, welche die Strophen abgrenzen und verbinden, springen in die Augen und brauchen nicht insbesondere besprochen zu werden.

Hosea Cap. 4.

1 שמעו דבר יהוה בני ישראל כי ריב ליהוה עם ישבי הארץ
כי אין אמת ואין חסד ואין דעת אלהים בארץ
2 אלה וכחש ורצח וגנב ונאף פרצו ודמים בדמים נגעו
3 על כן תאבל הארץ ואמלל כל יושב בה
בחית השדה ובעוף השמים וגם דגי הים יאספו
4 אך איש אל ירב ואל יוכח איש ועמך כמריבי כהן[1]
5 וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה ודמיתי אמך[2]

6 נדמו עמי מבלי הדעת [כי את יהוה עזבו לשמר][3]
כי אתה הדעת מאסת ואמאסך מכהן לי
ותשכח תורת אלהיך אשכח בניך גם אני
7 כרבם כן חטאו לי כבודם בקלון אמיר
8 חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשם
9 והיה כעם ככהן ופקדתי עליו דרכיו ומעלליו אשיב לו
10 ואכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרצו . . . . . .

11 זנות יין ותירוש יקח לב [ועם לא יבין ילבט][4]
12 עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו
כי רוח זנונים התע[ם] ויזנו מתחת אלהיהם
13 על ראשי ההרים יזבחו ועל הגבעות יקטרו[5]
על כן תזנינה בנותיכם[6] וכלותיכם תנאפנה

---

[1] Wohl mit P. Ruben ועמך כמוך הכהן oder ähnlich zu lesen.

[2] Vielleicht ist עמך zu lesen.

[3] Die eingeklammerten Worte stehen im massoretischen Texte nach Zeile 7 (Vers 10); לשמר ist wohl zu streichen.

[4] Die eingeklammerten Worte stehen im massoretischen Texte nach Zeile 7 (Vers 14).

[5] TM add. תחת אלון ולבנה ואלה כי טוב צלה. Diese Worte scheinen mir eine recht überflüssige Glosse eines Lesers zu sein; denn der Schatten war wohl kaum die Ursache, warum man auf den Höhen opferte.

[6] Hier und im Folgenden ist vielleicht besser 3. Person בנותיהם etc. zu lesen.

14 לא אפקד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה
כי הם עם הזנות יפרדו ועם הקדשות יזבחו . . . . . .

15 אם זנה אתה ישראל אל יאשם יהודה
ואל תבאו הגלגל ואל תעלו בית און ואל תשבעו חי יהוה
16 כי כפרה סררה סרר ישראל עתה ירעם יהוה ככבש במרחב
17 חבור עצבים אפרים הנח לו
18 סר סבאם הזנה הזנו
אהבו הבו קלון מגניה
19 צרר רוח אותם בכנפיה ויבשו מזבחותם

1 Höret das Wort JHWH's, Söhne Israels, weil JHWH zu rechten hat mit den Bewohnern des Landes;
Denn es ist keine Treue, keine Liebe, keine *Erkenntnis Gottes* im Lande·
2 Sie schwören und lügen und morden und stehlen und ehebrechen, sie üben Gewalt, und Blut reiht sich an Blut.
3 Darum trauert das Land und schmachtet jeder Bewohner darin,
Nebst den Thieren des Feldes, den Vögeln des Himmels, und selbst die Fische des Meeres werden dahingerafft.
4 Doch rechte niemand und tadle keiner, denn [das *Volk* ist wie der *Priester*],
5 Und du strauchelst bei Tag und es strauchelt auch der Prophet mit dir bei Nacht, und ich *vernichte* deine *Mutter*.

6 *Vernichtet* wurde mein *Volk* aus Mangel an Erkenntnis, [weil sie JHWH verlassen haben];
Denn du hast die *Erkenntnis* verworfen, so verwerfe ich deine Priesterdienste;
Du hast die Lehre deines Gottes vergessen, so werde ich auch deiner Kinder vergessen.
7 Wie sie zunahmen,[1] so sündigten sie; ihre Ehre werde ich in Schande verwandeln.
8 Meines Volkes Sünde essen sie und nach ihrer Schuld erheben sie ihre Gier.
9 So wird es dem *Volke* wie dem *Priester* ergehen, und ich ahnde an ihnen ihren Wandel und ihre Thaten vergelte ich ihnen.
10 Und sie werden essen und nicht satt werden, *huren* und sich nicht ausbreiten . . .

11 *Hurerei*, Wein und Most benimmt den Verstand [und das unverständige Volk kommt zu Fall].
12 Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stock soll ihm Kunde geben;
Denn der Hurgeist leitete sie irre, dass sie hurten, untreu ihrem Gott,

[1] An Zahl und Macht.

13 **Auf den Gipfeln der Berge opfern sie und auf den Hügeln räuchern sie,**
Darum werden auch [ihre] Töchter huren und [ihre] Schwiegertöchter ehebrechen.

14 **Nicht werde ich an [ihren] Töchtern ahnden, dass sie huren, und an [ihren] Schwiegertöchtern, dass sie ehebrechen,**
Denn sie selbst ziehen sich mit *Huren* zurück und *opfern* mit *Lustdirnen*.

15 **Wenn du *hurst*, Israel, so verschulde sich Jehuda nicht**
Und gehet nicht nach Gilgal und ziehet nicht nach Bêt-Awen hinauf und schwöret nicht: so wahr JHWH lebt.

16 **Denn einer störrigen Kuh gleich ist Israel störrig, und nun soll sie JHWH weiden wie ein Lamm auf der Aue?**

17 **Verbündet mit den Götzen ist Ephraim, lass ihn!**

18 **Hört ihr Saufen auf, so treiben sie Hurerei;**
Sie lieben . . . . . , Schmach ist ihr Schild.

19 **Fasst der Sturm sie mit seinen Flügeln, so werden sie ihrer *Opfer* sich schämen.**

Die strophische Gliederung dieser Rede ist höchst merkwürdig und lehrreich. Theilt man das Capitel sinngemäss in vier Absätze ein, so ergeben sich eine Reihe von Gedanken- und Wortresponsionen, welche die einzelnen Abschnitte miteinander verbinden. Noch interessanter sind die Verkettungen, welche die Uebergänge der Theile ineinander bilden, sowie die Inclusionen, welche die einzelnen Absätze einrahmen.

Mangel an Gotteserkenntnis wirft der Prophet im ersten Abschnitt (Vers 1—5) dem Volke vor. Aus dem Mangel an Gotteserkenntnis entspringt alle Unsittlichkeit und alle Rechtlosigkeit, und wo Unsittlichkeit und Rechtlosigkeit herrschen, dort gehen Land und Einwohner zugrunde, und darunter leiden selbst die Thiere. Aber das Volk allein trägt nicht die Schuld, Priester und Propheten sind dafür mitverantwortlich und die Vernichtung der Gesammtheit steht bevor.

Mit einer geschickten Wendung nimmt der Prophet im zweiten Absatze den Gedanken auf. Das Volk wird vernichtet wegen Mangels an Erkenntnis [sie haben Gott verlassen]; der Priester, der die Gotteserkenntnis verachtet, ist die Ursache dieser Zuchtlosigkeit, darum soll er auch vom Priesterdienste entfernt werden. Abgesehen von der ersten Zeile beschäftigt sich die ganze Strophe mit den Priestern und erst in der vorletzten Zeile wird Volk und Priester nebeneinander gestellt in deutlicher Beziehung zur vorletzten Zeile

der vorangehenden Strophe. Die sittliche Vernichtung trifft beide dadurch, dass die natürlichen Functionen nicht den entsprechenden Erfolg haben. Schlemmerei und Hurerei haben nie Sättigung und Befriedigung gewährt.

Nun greift der Prophet in dem dritten Absatz die beiden letzten Begriffe wieder auf und stellt gewissermassen als Motto der ganzen Strophe ein altes Sprichwort an die Spitze:

> Hurerei, Wein und Most benimmt den Verstand,
> Und ein unverständiges Volk kommt zu Falle.

Der Buhlgeist beherrscht das Volk und die Einzelnen, das öffentliche wie das Familienleben. Mit Hurerei beginnt und schliesst die Strophe und die Hierodulen in der letzten Zeile bilden den besten Commentar zur letzten Zeile der vorangehenden Strophe.

Die Eintheilung der letzten, vierten Strophe ist durchaus nicht so sicher wie die der drei ersten. Neben langen stehen kurze, allerdings äusserst wuchtige Zeilen, die aber zum Theile dunkel sind. Zu beachten ist aber die Responsion und Verkettung der ersten Zeile (זנה) einerseits mit der ersten, und andererseits mit der letzten Zeile der dritten Strophe (זנות), sowie die Responsion der je letzten Zeile der Strophen 3 und 4 (יבחו und מזבחותם).

Es bleibt noch übrig, einige textliche Umstellungen, die vorgenommen worden sind, zu begründen. Im massoretischen Texte steht zu Anfang der zweiten Strophe nur

נדמו עמי מבלי הדעת

der Schluss der Zeile dagegen erst am Ende von Vers 10. Dadurch fehlt an erster Stelle die Parallele, und Vers 10 wird überschüssig. Der Zusatz hinkt übrigens dort recht ungeschickt nach, wogegen er in Vers 6 geradezu gefordert wird, weil er erst die Erkenntnis als Gotteserkenntnis erklärt (vgl. Strophe I, Zeile 2).

Ganz in derselben Weise steht an der Spitze der dritten Strophe der Kopf eines Verses, dessen Rumpf fehlt. Der Uebergang von Vers 11 zu Vers 12 ist höchst ungeschickt, erst dadurch, dass man den überschüssigen Stichos von Vers 14 hierher versetzt, werden alle Unebenheiten beseitigt und der logische Zusammenhang hergestellt:

Hurerei, Wein und Most benimmt den Verstand,
Und ein unverständiges Volk kommt zu Falle.

Ein solches Volk sucht Hilfe nicht bei Gott, sondern befragt seinen Stock etc. Der Zwischensatz muss also ergänzt werden.

Es fragt sich aber, auf welche Weise diese ursprünglich zusammengehörigen Zeilen auseinander gerissen und so weit voneinander gerathen waren, dass die eine Hälfte am Beginne, die zweite am Ende der Strophe zu stehen kommt. Die Antwort ist meines Erachtens die, dass der Redner vielleicht den charakteristischen je ersten Vers der Strophe 2 und 3 am Schlusse jeder Strophe wiederholt hat. Dies muss in den ältesten Manuscripten auf irgend eine Weise noch kenntlich gemacht worden sein. Die späteren Abschreiber haben aus Missverständnis zu Beginn der Strophe die erste und an das Ende derselben die zweite Hälfte des Verses gesetzt. Ist diese Vermuthung richtig — und kaum kann eine andere den Thatbestand erklären — so haben wir einen sicheren Beweis dafür, dass meine Ein- und Abtheilung der Strophen im ursprünglichen Texte noch vorhanden war.[1]

Hosea Cap. 7.

1 כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים ורעות שמרון
כי פעלו שקר וגנב יבוא פשט גדוד בחוץ
2 ובל יאמרו ללבבם כל רעתם זכרתי
עתה סבבום מעלליהם נגד פני היו
3 ברעתם ישמחו מלך ובכחשיהם שרים
5 יום מלכנו החלו שרים חמת מיין (משך ידו את לצצים)

4 כלם מנאפים[2] כמו תנור בערה מאפה
ישבות מעיר מלוש בצק עד חמצתו
6 כי קרבו כתנור לבם בארבם
כל הלילה ישן (אפיהם) בקר הוא בער כאש להבה

[1] Es ist interessant zu bemerken, dass Nowack in seinem Commentar zu den kleinen Propheten sowohl Vers 11 als auch den Schluss von Vers 14 als Glossen bezeichnet, die vielleicht „einst in anderem Zusammenhange standen".

[2] Lies: מאנפים.

7 כלם יחמו כתנור ואכל את שפטיהם
כל מלכיהם נפלו אין קרא בהם אלי

8 אפרים בעמים הוא יתבולל
אפרים היה ענה בלי הפוכה
9 אכלו זרים כחו והוא לא ידע
גם שיבה זרקה בו והוא לא ידע
10 וענה גאון ישראל בפניו [בכל זאת]
ולא שבו אל יהוה אלהיהם ולא בקשהו

11 ויהי אפרים כיונה פותה אין לב
מצרים קראו אשור הלכו
12 כאשר ילכו אפרש עלידם רשתי
כעוף השמים אורידם איסירם כשמע לעדתם
13 או לדם כי נדדו ממנו שד לדם כי פשעו בי
ואנכי אפדם והם דברו עלי כזבים

14 ולא זעקו אלי בלבם כי יילילו על משכבותם
על דגן ותירוש יתגוררו יסורו בי
15 ואני יסרתי חזקתי זרועתם ואלי יחשבו רע
16 ישובו לא על היו כקשת רמיה
יפלו בחרב שריהם מזעם לשונם
זו לעגם בארץ מצרים ׀

1 Such' ich Israel zu heilen, so werden offenbar Ephraims Sünde, Samariens Uebelthaten,
Denn sie üben Trug, der Dieb bricht ein, Räuberbanden streifen draussen.
2 Und nicht bedenken sie in ihrem Herzen, dass ich all ihre Bosheit mir merke;
Nun umringen ihre Handlungen sie, sie waren (stets) vor meinem Angesichte.
3 Durch ihre Bosheit erfreuen sie den *König*, und durch ihre Lügen die *Fürsten*.
5 Am Tage unseres *Königs* werden krank die *Fürsten* von der Wein*glut* . . .

4 Sie alle sind *zornglühend*, gleich dem vom Bäcker *entzündeten* Ofen,
Der aufhört zu schüren vom Kneten des Teiges bis zu seiner Säuerung,
6 Denn einem Ofen gleicht ihr Herz in ihrer Arglist,
Die ganze Nacht schlummert er,[1] des Morgens lodert er hellflammend auf.

---

[1] אפיהם ist ein späterer Zusatz, um ישן zu rechtfertigen, passt aber nicht zu בער.

7 Sie alle glühen wie der Ofen und verzehren ihre *Oberen*.
Alle ihre *Könige* fallen, und *keiner ruft mich an*.

8 *Ephraim* vermengt sich mit den Völkern,
Ephraim ist ein nicht umgewandter Aschenkuchen geworden,[1]
9 Fremde haben dessen Kraft verzehrt — er merkt es nicht,
Greisenalter befiel ihn — er merkt es nicht.
10 Und es zeugt der Hochmuth Israels ihm ins Angesicht[2] [trotz alldem]
Und nicht *kehren sie zu JHWH, ihrem Gott, zurück und suchen ihn nicht*.

11 *Ephraim* gleicht einer thörichten, unverständigen Taube,
Aegypten rufen sie an, nach Assur gehen sie.
12 Sobald sie hingehen, breite ich über sie mein Netz aus.
Wie die Vögel des Himmels stürze ich sie herab, züchtige sie . . . . .
13 Wehe ihnen, dass sie von mir flohen, Verderben ihnen, dass sie von mir abfielen.
Ich soll sie erlösen, während sie über mich Lügen reden?

14 Nicht schreien sie zu mir vom Herzen, wenn sie auf ihrem Lager jammern:
Um Korn und Most schaaren sie sich, fallen ab von mir.
15 Und ich unterwies, stärkte ihren Arm, gegen mich sinnen sie Böses.[3]
16 Sie machen eine Wendung, aber nicht nach oben, sie gleichen einem trügerischen Bogen.
So fallen durch das Schwert ihre *Fürsten* wegen ihren zornigen Reden.
Dies ist ihre Verspottung im Lande Aegypten!

Die strophische Eintheilung dieses Capitels besonders in den letzten Theilen ist nicht scharf genug, es ist auch zweifelhaft, ob hier eine einheitliche Rede vorliegt; indessen scheint es mir, dass einige inhaltlich eng zusammenhängende Gruppen sich aussondern lassen, die es ermöglichen, den Gedankengang des Propheten genauer zu erkennen als es bis jetzt geschehen ist. Sucht man die zusammengehörigen Gedanken und Bilder

---

[1] Das heisst: beharrt in seiner Verkehrtheit.

[2] Das heisst: ist aus ihren Mienen zu erkennen.

[3] Der Prophet vergleicht sie bald mit dem Schützen, der seine Kunst gegen den Meister richtet, wie der arabische Dichter sagt:

أُعَلِّمُهُ ٱلرِّمَايَةَ كُلَّ يَوْمٍ * فَلَمَّا ٱشْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِي

„Ich lehrte ihn das Schiessen den ganzen Tag;
Nachdem stark geworden ist sein Arm, schoss er mich"

bald mit dem Bogen, der sich gegen den eigenen Schützen wendet.

herauszugreifen, so drängt sich die Nothwendigkeit auf, die Verse 4 und 5 umzustellen, wodurch einerseits die Könige und Fürsten an die richtige Stelle, an den Schluss der ersten Strophe gelangen, andererseits das Bild vom geheizten Ofen innerlich abgerundet und nicht durch ein fremdes Element zerstört wird.

In der ersten Strophe (Vers 1—3 und 5) schildert der Prophet den Zustand der öffentlichen Unsicherheit in Samaria: Betrug, Diebstahl und Raub sind an der Tagesordnung, und das Volk merkt nicht einmal, dass diese Rechtlosigkeit jedes staatliche Leben vernichten müsse. Ja selbst Könige und Fürsten haben ihre Freude an Bosheit und Lüge anstatt sie zu unterdrücken, und der Königstag wird durch Gelage gefeiert, bei denen sich die hohen Würdenträger betrinken und von Weinglut krank werden.

Dieses Wort חמה, das „Zorn" und „Glut" bedeutet, gibt dem Propheten das Thema für die folgende, zweite Strophe. (Vers 4 und 6—7.)

Sie alle sind zornglühend, gleich dem von Bäcker entzündeten Ofen. Sie unterdrücken nur den Zorn, lassen ihn aber unter der Asche fortglimmen, damit er zur rechten Zeit hervorbreche und König und Obrigkeit vernichte.

So sieht es im Inneren aus. Ihre auswärtige Politik ist womöglich noch schlechter. Sie suchen Anschluss an fremde Völker, bleiben ihrer verkehrten Politik trotz aller Schädigung treu, sind alt und schwach geworden, legen aber trotz alledem den Hochmuth nicht ab und suchen keine Hilfe bei ihrem Gotte. (Vers 8—10.)

Deutlicher wird dieser Gedanke in der vierten Strophe (Vers 11—13) ausgesprochen. Sie wissen eigentlich selbst nicht recht, was sie wollen: Sie rufen die Aegypter an, gehen aber dennoch nach Assur, ein solches Thun muss den Untergang bringen; sie verstricken sich in ihrem eigenen Netz, sie sind sich selbst, sie sind ihrem Gotte untreu worden, wie ist da Rettung möglich?

Freilich jammern sie, aber ihr Schreien gilt nur dem Mangel an Getreide und Wein, sie jammern, weil es ihnen wehe thut, suchen aber keine Hilfe bei Gott — so fallen ihre Fürsten durch ihre eigene Verleumdung und so ernten sie nur Spott im Ausland!

Habakuk Cap. 3, 2—13.

1 תפלה לחבקוק הנביא על שגיונות

2 יהוה שמעתי שמעך יראתי
7 [יראה ו] תחת אן
[יראו] אהלי כושן
ירנזון יריעות ארץ מדין
2 יהוה פעלך בקרב[1] חייהו
בקרב שנים תודיע[הו]
ברגז רחם תזכר

3 אלוה מתימן יבוא
וקדוש מהר פרן (סלה)
כסה שמים הודו
ותהלתו מלאה הארץ
4 ונגה כאור תהיה
קרנים מידו לו
ו[ה]ם חביון עזו

5 לפניו ילך דבר
ויצא רשף לרגליו
6 עמד וימודד ארץ
ראה ויתר גוים
ויתפצצו הררי עד
שחו גבעות עולם
הליכות עולם לו

8 הבהרים[2] חרה יהוה
אם בנהרים אפך
אם בים עברתך
כי תרכב על סוסך
מרכבותיך ישועה
9 עריה תעור קשתך
[חניתך] תבקע ארץ

10 ראוך יחילו הרים
זרם מים עבר
נתן תהום קולו
רום ידהו נשא
11 שמש ירח עמד זבלה
לאור חציך יהלכו
לנגה ברק חניתך

12 בזעם תצעד ארץ
באף תדוש גוים
13 יצאת לישע עמך
לישע את משיחך
מחצת ראש מבית רשע
ערות יסוד עד צואר (סלה)
9b ש[בר]ת מטות א[יב][3] סלה

2 JHWH, ich habe deine Kunde vernommen, geriet in Furcht,
7 Es fürchtete und ängstigte sich On (Heliopolis),
Es fürchteten sich die Zelte Kuschân's,
Erregt waren die Zelte des Landes Midjan;
2 JHWH, belebe[4] dein Werk binnen kurzem,
Inmitten der Jahre bring' es zum Bewusstsein,
Im Zorne [aber] denke an Erbarmen!

---

[1] TM add. שנים.
[2] TM הבנהרים.
[3] TM שבעות מטות אמר.
[4] Das heisst: erneuere.

3 Gott kommt von Têmân her
Und der Heilige vom *Berge* Paran.
Es deckt den *Himmel* seine Herrlichkeit
Und sein Ruhm füllt die Erde.
4 Und ein *Glanz* wie der des *Sonnenlichtes* ist es,
Und *Strahlen* [entsprühen] seiner Hand,
Und sie sind die *Hülle* seiner Macht.

5 Vor ihm her geht das Verderben,
Und es sprühen Blitze hinter ihm her.
6 Er tritt auf und es wankt die *Erde*,
Er blickt und macht die *Völker* beben,
Und es zerstieben die ewigen Berge,
Es sinken die Hügel der Urwelt,
Sie, die ihm ewige Wege sind.

---

8 *Zürnt* der Herr den *Bergen*,
Oder gilt den *Strömen* dein *Grimm*,
Oder dein Zorn dem *Ocean*,
Dass du herfährst auf deinen Rossen,
Auf deinen Siegeswagen?
9 Ganz entblösst ist dein *Bogen*,
Deine *Lanze* spaltet die Erde.

10 Es sehen dich die *Berge* und beben,
Die *Wasserfluth* strömt über,
Es erhebt die Tiefe ihr Gebrüll,
Hoch schwingt sie ihre Hände (Wogen).
11 Sonne, Mond bleiben in ihrer Stätte (verkriechen sich)
Vor dem Lichte deiner fliegenden *Pfeile*
Vor dem leuchtenden *Blitz* deines *Speeres*.

12 Im *Grimm* trittst du nieder die *Erde*
Im *Zorn* zermalmst du die Völker.
13 Du ziehst aus, deinem *Volke* zu Hilfe,
Zu Hilfe deinem *Gesalbten*
Du zerschmetterst die Firste des Frevlerhauses,
Zerstörst es vom Grund bis zum Giebel
[Zerbrichst] die *Stäbe* des [Feindes].

Dieser Psalm, das Gebet Habakuk's, ist wohl, wie Kuenen vermuthet hat, aus einem „Liederbuche" herübergenommen worden. Der Dichter schildert die Geburt Israels, die grossen „geschichtlichen Ereignisse" der Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft und der Offenbarung auf dem Sinai,

und bittet trotz aller Schrecken, die mit ihnen verbunden waren, um deren Wiederauflebung. Treffend sagt Wellhausen: „Der Dichter scheint zu glauben, dass er mit der begeisterten Beschreibung der alten Heilsthat auch die neue eo ipso vergegenwärtige; man geräth zuweilen in Zweifel, ob er von der vergangenen redet, um aus der Analogie die neue ahnen zu lassen, oder ob er geradezu die zukünftige meint und sie nur mit den Farben der vergangenen ausmalt."

Der Psalm ist vielfach textlich verderbt, die Verse sind in Unordnung gerathen, der Schluss scheint zu fehlen oder ein falscher Schluss angesetzt zu sein, denn die Verse 17—19 passen wenig zum Inhalt des ganzen Liedes. Es fällt auch auf, dass „Kuschân und Midiân", die Stämme, die um Sinai wohnen, erwähnt werden, dass dagegen von Aegypten nicht mit einem Worte die Rede ist. Diesem Mangel hilft eine vortreffliche Conjectur Dr. Felix Perles' ab, der Vers 7 liest:

תֵּחַת און [יִרְאוּ] אהלי כושן

„Es ängstigt sich On (Heliopolis), es fürchten sich die Zelte Kuschân's."

Vers 7 unterbricht aber durch die specielle Reminiscenz die grossartige Schilderung von dem Erscheinen Adonai's und muss mit einer kleinen Aenderung nach Vers *2a* eingeschoben werden, wo er vortrefflich passt und kaum vermisst werden kann. Eine weitere etwas gewaltsame Umstellung fordert der ganz dunkle Hemistich *9b* שבעות מטות אמר סלה, der an unrechter Stelle steht und den Zusammenhang stört. Er muss nach Vers 13 gesetzt werden, wo er durch מטות mit dem folgenden מטיו verkettet ist, auch scheint das סלה auf den Schluss eines Verses und einer Strophe hinzuweisen.

Betrachtet man den Psalm in der von mir vorgeschlagenen strophischen Gliederung, so wird in der ersten einleitenden Strophe an das erste Auftreten des Herrn, das sich in Aegypten wie in der Nähe des Sinai durch die schreckenerregenden Ereignisse offenbart hat, erinnert und um eine Erneuerung dieser Heilsthat gebeten, mit dem Zusatze jedoch, dass im Zorne Gnade walten möge.

Strophe II schildert die gewaltige und herrliche Offenbarung auf dem Berge Sinai, wo die Majestät des Herrn in den Strahlenglanz gehüllt war.

Strophe III beschreibt die Begleit- und Folgeerscheinungen der Offenbarungsscenerie. Es erzittern die Pfeiler der Erde, die Berge, nicht minder aber erbeben die Völker.

Strophe IV wirft die Frage auf, was die Ursache dieser erschütternden Katastrophe sei, ob den feststehenden Bergen und dem brausenden Meere der Zorn des Herrn gelte, ob die Kampfesgewalten gegen die Naturelemente aufgeboten seien.

Strophen V und VI geben darauf die Antwort. Wohl erzittern die Berge, das Meer tritt aus der Tiefe, Sonne und Mond stehen stille vor der Herrlichkeit des Herrn, aber das Aufgebot all dieser Gewalten gilt der Rettung des Volkes und der Vernichtung des Feindes.

Auf die horizontale und verticale Responsion der beiden Columnen brauche ich weiter nicht hinzuweisen. Ein Blick auf den Text zeigt dies deutlich genug, dagegen halte ich es für nothwendig, einige Textesveränderungen, die ich vorgenommen habe, zu begründen.

Die Zeilen zeigen fast durchwegs je drei Worte, selten vier (fünfmal in den Versen 2, 11 und 13), deshalb muss Vers 7 [יראה ה] תחת און oder [תרא ה] ergänzt und Vers 2 שנים gestrichen werden, weil in dem einen Falle der Stichos zu kurz, im anderen zu lang ist; das Wort שנים ist wohl aus der folgenden Zeile herübergenommen worden.

Vers 8 steht im massoretischen Texte הבנהרים, aber einerseits das folgende אם בנהרים, andererseits die vorangehenden Berge machen die Lesart הבהרים sicher, und sie wird durch die Responsion (Vers 10) ראוך יחילו הרים gestützt.

Vers 9 ist das sinnlose נהרות in חניתך geändert, und die Responsion (Vers 11) fordert diese Aenderung.[1] Ueber die Versetzung von 9*b* ist schon oben gesprochen worden.

Verse 14—15 sind vielfach verderbt und unverständlich, scheinen sich aber auf die Spaltung des Meeres beim Auszug aus Aegypten zu beziehen, die weiteren Verse 16—19 gehören wohl kaum zu diesem Liede.

---

[1] Professor Büchler schlägt vor, נהרות in נהרתך zu ändern, welches aber in der Bedeutung „dein Aufleuchten" oder „dein Blitz" zu fassen wäre.

Maleachi Cap. 1, 6—14.

Die Zeiten ändern sich und die Propheten sind der Ausdruck der Zeiten. Die Stimme der grossen Seher gegen den Opferdienst war längst verhallt; was sie gefordert hatten: das Heraustreten aus dem engen Kreise des Cultus und das Erstreben der höchsten Gotteserkenntnis und des reinsten Sittengesetzes, war kein Postulat für die aus der babylonischen Gefangenschaft heimkehrenden Juden. Da galt es den nationalen Staat und die nationale Religion herzustellen, um im eigenen Lande ein neues Leben zu beginnen. Die traurigen Verhältnisse liessen aber, wie es scheint, auch einen geregelten Cultus nicht aufkommen. Bei der Auswahl der Opfer ging man nicht sehr fürsorglich vor. Für den Altar des Herrn waren die schlechtesten Thiere gut genug, und die Priester empfanden ihren Dienst als eine Last und thaten alles nur unwillig. Gegen diesen Zustand der Dinge erhebt der unter dem Namen Maleachi bekannte Prophet seine Stimme in einer Rede, die uns im ersten Capitel seiner Schrift (Vers 6 bis 14) erhalten ist.

Dieser Rede fehlt der erhabene Schwung der grossen Prophetenreden, es klingt schon ein dialektisch-casuistischer Ton durch, der die kommenden Rechtslehrer (die Tanaïten) ankündigt, aber die alte Kunstform der prophetischen Rede kommt in diesem Stücke mit voller Klarheit und Schärfe zum Ausdrucke. Ich lasse hier die Rede, strophisch gegliedert, in Text und Uebersetzung folgen und füge daran einige erläuternde Bemerkungen.

A.

6 בן יכבד אב ועבד אדניו
ואם אב אני איה כבודי
ואם אדנים אני איה מוראי
אמר יהוה צבאות
לכם הכהנים בוזי שמי

ואמרתם במה בזינו את שמך
7 מגשים על מזבחי לחם מגאל
באמרכם שלחן יהוה נבזה הוא
[אמר יהוה צבאות]

8 וכי תגישון עור לזבח אין רע
וכי תגישו פסח וחלה אין רע
הקריבהו נא לפחתך
אמר יהוה צבאות
הירצך או הישא פניך

B.

9 ועתה חלו נא פני אל ויחננו
מידכם היתה זאת
הישא מכם פנים
אמר יהוה צבאות

10 מי גם בכם ויסגר דלתים
ולא תאירו מזבחי חנם
אין לי חפץ בכם
אמר יהוה צבאית
ומנחה לא ארצה מידכם

11 כי ממזרח שמש ועד מבואו
בכל מקום מקטר מגש לשמי
כי גדול שמי בגוים
אמר יהיה צבאות

C.

12 ואתם מחללים אתו
באמרכם שלחן יהוה מגאל
הוא וניבו נבזה אכלו
13 ואמרתם הנה מתלאה והפחתם אתו
אמר יהוה צבאות

והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה
והבאתם את[ה] מנחה
הארצה אותה מידכם
אמר יהוה [צבאות]

14 וארור נוכל ויש בעדרו זכר
ונודר וזבח משחת לאדני
כי מלך גדול אני
אמר יהוה צבאות
ושמי נורא בגוים

A.

6 Der Sohn *ehrt* den Vater, der Knecht seinen Herrn,
Aber wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre?
Und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir?
Spricht JHWH der Heerschaaren
Zu euch, ihr Priester, die ihr *meinen Namen verunehrt.*

Ihr aber sprechet: Wiefern haben wir *deinen Namen verunehrt?*
7 Ihr bringet auf meinen Altar *unwerthes* Brot,
Indem ihr denket, der Tisch des Ewigen ist *gemein,*
[Spricht JHWH der Heerschaaren].

8 Und wenn ihr ein blindes [Thier] darbringet, ist dies nicht schlimm?
Und wenn ihr ein lahmes und krankes darbringet, ist dies nicht schlimm?
Bring' es doch deinem Landpfleger,
Spricht JHWH der Heerschaaren,
Wird er dir gewogen sein, oder *Rücksicht auf dich nehmen?*

B.

9 Und nun *flehet* doch zu Gott, dass er uns gnädig sei!
Von eurer Hand kommen dergleichen [Gaben];
Kann er *Rücksicht auf euch nehmen?*
Spricht JHWH der Heerschaaren.

10 Schlösse doch einer von euch die Thüren [des Tempels]
Und möchtet ihr doch auf meinem Altar nicht umsonst Feuer anzünden!
Ich habe kein Gefallen an euch,
Spricht JHWH der Heerschaaren,
Und bin einer Gabe *aus eurer Hand nicht gewogen.*

11 Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergange,
An jedem Orte werden Rauchopfer und Gaben dargebracht meinem Namen;
Denn gross ist mein Name unter den Völkern,
Spricht JHWH der Heerschaaren.

C.

12 Ihr aber *entweiht* ihn [meinen Namen].
Indem ihr denket, der Tisch des Ewigen ist *unwerth,*
Er und sein Einkommen [Opfer] — *gemein* ist seine Speise
13 Und ihr sprechet: Welche Mühe! und verschmäht es.
Spricht JHWH der Heerschaaren.

Und ihr bringet geraubte [Thiere] und die lahmen und kranken,
Und ihr bringet sie als Opfergabe dar.[1]

---

[1] Ich lese mit Wellhausen אתה מנחה für את המנחה.

Kann ich sie *gewogen annehmen aus eurer Hand?*
Spricht JHWH [der Heerschaaren].

14 Und verflucht sei der Betrüger, der in seiner Heerde ein männliches hat,
Und ein verkümmertes [Thier] gelobt und darbringt dem Herrn;
Denn ein grosser König bin ich,
Spricht JHWH der Heerschaaren,
Und mein Name wird geehrt unter den Völkern.

Diese Rede zerfällt nach meiner Eintheilung in 9 Strophen von abwechselnd 5 und 4 Zeilen, von denen jede Strophe meistens an vierter, in zwei Fällen an fünfter Stelle die Worte: Spricht JHWH der Heerschaaren refrainartig wiederholt. Die 9 Strophen lassen sich sinngemäss in drei Columnen von je drei Absätzen eintheilen, die folgendes strophisches Gebilde ergeben:

$$5 + 4 + 5$$
$$4 + 5 + 4$$
$$5 + 4 + 5$$

Prüft man die Rede auf den Gedankengang und Wortklang hin, so sind darin vielfache Responsionen erkennbar, welche dieselbe durchziehen und die Columnen und Strophen miteinander verbinden und verflechten.[1] Am auffallendsten ist natürlich die refrainartige Wiederholung der Worte: Spricht JHWH der Heerschaaren in jeder Strophe an vierter oder fünfter Stelle. Nur in einem Absatze (Col. A, II) fehlt dieser Refrain und ist von mir ergänzt worden, ebenso fehlt in Col. C, II das von mir in Klammer hinzugefügte Wort Heerschaaren (צבאות). Bedenkt man, dass dieser Refrain an sieben Stellen unversehrt erhalten ist, und dass im achten Absatz nur Ein Wort fehlt, so wird die von Sinn und Rhythmik geforderte Ergänzung für nicht gewagt zu halten sein. An erster Stelle (Col. A, II) ist aber von mir noch eine weitere Aenderung vorgenommen worden, ich habe eine Zeile des massoretischen Textes, nämlich die Worte: Und ihr sprachet: Wodurch haben wir dich verunehrt ausgelassen. In diesem Punkte

[1] Auf die hübsche Sinn- und Wortresponsion יכבר (Vers 6) — חלו (Vers 9) und מחללים (Vers 12) bin ich von Dr. Felix Perles aufmerksam gemacht worden.

befinde ich mich jedoch in Uebereinstimmung mit J. Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten V, Seite 197).

Wenn man die Stellung des Refrains genau prüft, so ergibt sich, dass er in den Vierzeilern immer an vierter Stelle, also am Schlusse des Absatzes steht, dagegen schwankt die Stellung bei den Fünfzeilern. In drei Strophen steht der Refrain an vierter Stelle (also in vorletzter Zeile) und kommt dadurch wirksamer zum Ausdruck, wogegen er in zwei Strophen (A III und C I) die je letzte Zeile bildet. Ich vermuthe, dass er in den Fünfzeilern ursprünglich durchwegs an vierter Stelle gestanden hat, und habe danach in Col. A III geändert. In ähnlicher Weise liesse sich in C I (Vers 13) eine Umstellung vornehmen, ich wagte es aber nicht, weil die vierte Zeile ohnehin eine *crux interpretum* bildet, die einer Heilung zu bedürfen scheint. Diese Umstellungen berühren jedoch die strophische Gliederung im Wesentlichen nicht.

Einen etwas ernsteren Eingriff in den Text musste ich allerdings an einer anderen Stelle machen, nämlich in Col. B III (Vers 11), wo ich nach der ersten Zeile die Worte ist gross mein Namen unter den Völkern (גדול שמי בגוים) weggelassen habe[1] — ich meine nicht zum Schaden des Sinnes; denn die dritte, beziehungsweise vierte Zeile: Denn gross ist mein Name unter den Völkern kann doch füglich die weggelassene Zeile 2, die dasselbe besagt, nicht motiviren, vielmehr muss גדול שמי בגוים nur als eine Dittographie von כי גדול שמי בגוים angesehen werden.

Der Gedankengang dieser Rede lässt sich im Anschlusse an die strophische Gliederung folgendermassen skizziren:

A I Als Vater und als Herr erwarte ich Ehrfurcht, ihr aber verunehret meinen Namen.
II Ihr thut dies, indem ihr minderwerthige Gaben auf meinem Altare darbringt.
III Oder ist es etwa gleichgiltig, wenn ihr verkrüppelte Thiere opfert, die jeder schlichte Landpfleger als Gabe nicht annehmen würde?

---

[1] Ebenso habe ich die Worte ומנחה טהורה, die ich für einen späteren Zusatz halte, ausgelassen. Will man sie behalten, so muss man mit Wellhausen מנחה טהורה lesen und מקטר streichen.

B I Ihr müsst also Gott um Gnade bitten, denn für solche Gaben ist sie nicht zu erlangen.

II Bevor ihr solche Opfer darbringet, ist es besser, ihr schliesset den Tempel und sperret den Altar ab.

III Ich bedarf eurer Gaben nicht, denn in der weiten Welt wird ja in sorgfältiger Weise, wenn auch scheinbar den Götzen, so doch in Wirklichkeit nur mir geopfert, denn gross ist mein Namen unter den Völkern.

C I Anstatt meine Gnade zu suchen, fahret ihr fort meinen Namen zu entweihen, indem ihr den Altar Gottes geringschätzet und den Dienst als Last empfindet.

II Und bringet ihr Opfer dar, so ist es das Schlechteste, was ihr auftreiben könnt.

III So sei denn der verflucht, der entsprechende Opferthiere besitzt und verkrüppelte opfert, denn geehrt ist mein Name unter den Völkern.

Psalmen Cap. 46.

1 למנצח לבני קרח על עלמות שיר

2 אלהים לנו מחסה ועז
עזרה בצרות נמצא מאד
3 על כן לא נירא בהמיר ארץ
ובמוט הרים בלב ימים
4 יהמו יחמרו מימיו
ירעשו הרים בגאותו סלה
[יהוה צבא:ת עמנו
משנב לנו אלהי יעקב סלה]

5 נהר פלגיו ישמחו עיר
אלהים קדש משכני עליון
6 אלהים בקרבה בל תמוט
יעזרה אלהים לפנות בקר
7 המו נוים מטו ממלכות
נתן בקולו תמוג הארץ
8 יהוה צבאות עמנו
משנב לנו אלהי יעקב סלה

9 לכו חזו מפעלות יהוה
אשר שם שמות בארץ
10 משבית מלחמות [עגלות ישרף באש]
קשת ישבר וקצץ חנית
11 הרפו ודעו כי אנכי אלהים
ארום בגוים ארום בארץ
12 יהוה צבאות עמנו
משגב לנו אלהי יעקב סלה

2 Gott ist uns Zuflucht und Stärke,
Eine Hilfe in der Noth, gar leicht findbar.
3 Darum fürchten wir nicht, wenn die Erde *weicht*
Und wenn die Berge *wanken* mitten im Meere
4 Mögen *toben*, schäumen seine Wässer,
Mögen *erbeben* die Berge bei seinem Uebermuth,
[JHWH Ṣebaôt ist mit uns,
Eine Feste ist uns der Gott Jacob's] Sela.

5 Ein Strom — dessen Arme erfreuen die Stadt,
Gott ist der Heilige der hehren Wohnsitze.
6 Gott ist in ihrer Mitte, sie *wankt* nicht,
Gott hilft ihr um die Morgenwende.
7 Es *toben Völker*, Reiche *wanken*,
Er erhebt seine Stimme, es *schwankt* die *Erde*,
8 *JHWH Ṣebaôt ist mit uns,*
Eine Feste ist nns der Gott Jacob's Sela.

9 Gehet hin, sehet JHWH's Thaten,
Der Entsetzen angerichtet auf Erden —
10 [Jetzt] schwichtigt er Kriege, verbrennt Wagen in Feuer,
Bogen zerbricht er und zersplittert Lanzen.
11 Haltet ein und erkennet, dass ich Gott bin,
Erhaben bin ich unter den *Völkern*, erhaben auf *Erden*.
12 *JHWH Ṣebaôt ist mit uns,*
Eine Feste ist uns der Gott Jacob's Sela.

Dass dieser Psalm rhythmisch in drei Strophen zerfällt, die von einem Kehrverse begleitet werden, ist längst erkannt worden. Die Wort- und Gedankenresponsionen hat man aber nicht bemerkt. Mich hat auf dieselben einer meiner Schüler, Herr Berkowitz, aufmerksam gemacht, der von meinen „Propheten" angeregt, in den Psalmen ähnliche Kunstformen festzustellen gesucht hat. Die Uebersetzung, die Textänderungen, sowie die folgenden Erklärungen rühren von mir her.

Die Strophen sind nicht nur rhythmische, sondern auch gedankliche Absätze. In der ersten Strophe wird im Allgemeinen auf Gott als den Stützpunkt im Wechsel der Dinge hingewiesen. Dieser feste Punkt, wird in der zweiten Strophe ausgeführt, ist mitten im Heiligthum in Jerusalem. Es mag nun alles wanken, Jerusalem bleibt ruhig. In der dritten Strophe wird der Gegensatz im Wesen Gottes hervorgehoben: er ist die Bewegung und die Ruhe, er, der alles in Schrecken und Unruhe versetzt, er beschwichtigt auch.

Sinn und Rhythmus fordern in der zweiten Strophe (Vers 5) die Verbindung von אלהים mit dem zweiten Stichos, ebenso muss עד קצה הארץ, das wahrscheinlich nur eine Variante von שם שמות בארץ ist,[1] gestrichen und ענלות ישרף באש eingestellt werden, wodurch die dritte Strophe die gleiche Anzahl der Zeilen erhält wie die beiden vorangehenden.

Psalmen Cap. 54.

1 למנצח בנגינת משכיל לדוד
2 בבוא הזיפים ויאמרו לשאול הלא דוד מסתתר עמנו

3 אלהים בשמך הושיעני
ובגבורתך תדינני
4 אלהים שמע תפלתי
האזינה לאמרי פי
5 כי זרים קמו עלי
ועריצים בקשו נפשי
[שכחו את שמך יהוה]
לא שמו אלהים לנגדם סלה

6 הנה אלהים עזר לי
אדני בסמכי נפשי
7 ישוב הרע לשררי
באמתך הצמיתם
8 בנדבה אזבחה לך
אודה שמך יהוה (כי טוב)
9 כי מכל צרה הצלני
ובאיבי ראתה עיני

[1] Vgl. Jerem. 25, 31 בא שאון עד קצה הארץ. Will man aber עד קצה הארץ behalten, so muss עגלות ישרף באש gestrichen werden.

3 *O Gott, durch deinen Namen hilf mir,*
Und durch deine Macht verschaff' mir Recht!
4 Gott, höre mein Gebet,
Horch' auf die Worte meines Mundes!
5 Denn Fremde[1] erheben sich wider mich
Und Gewaltthätige trachten mir nach dem Leben
[Vergessen haben sie deinen Namen, JHWH],
Sie haben Gott nicht vor Augen. Sela.

6 *Sieh, Gott ist mir ein Helfer,*
Der Herr ist meiner Seele Stütze.
7 Zurückfallen wird das Böse auf meine Feinde,
In deiner Treue [gegen mich] vernichte sie!
8 Freudigen Herzens will ich dir opfern,
Preisen will ich deinen Namen, JHWH,
9 Denn aus aller Bedrängnis rettete er mich,
Und auf meine Feinde schaute mein Auge (schadenfroh).

Dieses einfache Gebet gegen gewaltthätige und gottlose Feinde zerfällt in deutlich geschiedene zwei Absätze von je acht Zeilen, oder vier Doppelzeilen. Der erste Absatz enthält das Gebet an Gott und die Anklage gegen die Feinde, der zweite die zuversichtliche Ueberzeugung, dass das Gebet erhört werden wird, und den Dank an Gott. Sehr charakteristisch sind die Responsionen zu Anfang und Ende der beiden Strophen und die geschickte Verkettung derselben:

I 1 *O Gott* durch deinen Namen *hilf mir*
II 1 Sieh, *Gott* ist mir ein *Helfer.*

Die Feinde haben Gott nicht vor Augen, aber eben dieser Gott ist der Helfer und durch seine Hilfe werden meine Augen schadenfroh auf die Feinde schauen.

Nachdem der ganze kleine Psalm aus lauter parallelen Doppelsätzen besteht, so muss im ersten Absatz ein Stichos ausgefallen sein, den ich annähernd wieder herzustellen versucht habe. Möglicherweise ist er an sechster Stelle einzusetzen und die Reihenfolge wäre dann:

כי זרים קמו עלי
[שכחו את שמך יהוה]
ועריצים בקשו נפשי ·
לא שמו אלהים לנגדם

---

[1] Oder: „Uebermüthige", wenn man זדים liest.

Der eingefügte Stichos würde dann mit II, 6 correspondiren:

אודה שמך יהוה

Die Schlussworte כי טוב habe ich gestrichen, weil das doppelte כי unerträglich ist und die Worte כי טוב nach הודו so gewöhlich waren, dass es irgend ein frommer Leser leicht hinzugefügt haben kann.

Psalmen Cap. 64.

1 למנצח מזמור לדוד

2 שמע אלהים קולי בשיחי
מפחד אויב תצר חיי
3 תסתירני מסוד מרעים
מרגשת פעלי און
4 אשר שננו כחרב לשונם
דרכו חצם דבר מר
5 לירות במסתרים תם
פתאם ירהו ולא ייראו

6 יחזקו למו דבר רע
יספרו לטמון מוקשים
אמרו מי יראה למו
7 יחפשו עולת [ויאמרו]
תמנו חפש מחפש
וקרב איש ולב עמק
8 ויורם אלהים חץ
פתאם היו מכותם

9 ויכשילהו עלימו לשונם
יתנודדו כל ראה בם
10 וייראו כל אדם
ויגידו פעל אלהים
ומעשהו השכילו
11 ישמח צדיק ביהוה
וחסה בו [תמים]
ויתהללו כל ישרי לב

Höre, Gott, meine Stimme in meiner Sorge
Vor Feindesschrecken bewahre mein Leben.

Verbirg mich vor der geheimen [Tücke] der Frevler,
Vor dem Lärmen der Uebelthäter,
Die wie ein Schwert ihre Zunge schärfen,
Als ihren *Pfeil* spannen bittere Rede
Im Verborgenen auf den *Redlichen* zu *schiessen.*
Plötzlich schiessen sie auf ihn ohne Scheu.

Sie bestärken einander in der bösen That,
Verabreden, Fallstricke zu verstecken,
Sagen, wer wird es *sehen?*
Sie ersinnen Frevelthaten [und sagen]:
Wir sind fertig, der Anschlag ausgedacht,
[Und zwar] im Innern eines Jeden und tief im Herzen.
Da *schiesst* auf sie Gott einen *Pfeil,*
Plötzlich treffen sie die *Schläge.*

Und nun lassen sie ihre Zungen sie verrathen,
Es schütteln [den Kopf] Alle, die sie anblicken.
Und es *fürchten* sich alle Menschen,
Und verkünden die That Gottes
Und denken nach über sein Werk.
Es freut sich der Gerechte an JHWH
Und es findet Schutz bei ihm *[der Redliche]*
Und es triumphiren alle Rechtschaffenen.

Der Versuch, diesen Psalm strophisch zu gliedern, ist meines Wissens noch nicht gemacht worden. Die Eintheilung ist natürlich und wird von der scharfen antithesischen Responsion gestützt.

In der ersten Strophe bittet der Psalmist um Schutz vor verleumderischen Anschlägen der Feinde, die sich im Stillen zusammenrotten und in aufgeregter Weise (רגשת) berathschlagen, wie der Gerechte aus verborgenem Versteck plötzlich ins Herz getroffen werden kann.

Die zweite Strophe schildert, wie sie sich gegenseitig im bösen Thun bestärken, alles recht geheim machen wollen, wie sie das Verbrechen wohl ausdenken und im Herzen wohl verborgen dünken; da trifft sie plötzlich der Pfeil Gottes, und der ganze böse Plan ist verrathen.

Sie selbst, ihre eigene Zunge, verräth das Geheimniss und bringt sie zu Falle. Alle Menschen sehen und verkünden es und die Frommen triumphiren. Um in der dritten Strophe

die scheinbar fehlende Zeile zu erhalten, musste nur ein Wort (תמים) ergänzt werden, wodurch der allzulange Stichos:

ישמח צדיק ביהוה וחסה בו

vermieden und eine Responsion zu I, 7 erschlossen worden ist.

Psalmen Cap. 76.

1 למנצח בנגינת מזמור לאסף שיר

2 נודע ביהודה אלהים
ביׂשראל גדול שמו
3 ויהי בשלם סכו
ומעונתו בציון
4 שמה שבר רשפי קשת
מגן וחרב ומלחמה סלה

5 [נורא] אתה אדיר
מ[שח]רי טרף אשתוללו
6 אבירי לב נמו שנתם
(ו)לא מצאו (כל) אנשי חיל ידיהם
7 מגערתך אלהי יעקב
נרדמ[ו] רכב וסוס

8 אתה נורא אתה
ומי יעמד לפניך מאז אפך
9 משמים השמעת דין
ארץ יראה ושקטה
10 בקום למשפט אלהים
להושיע כל ענוי ארץ סלה

11 כי ענות אדם תודך
שארית חמת תחגר
12 נדרו ושלמו ליהוה אלהיכם
כל סביביו יובילו שי למורא
13 יבצר רוח נגידים
נורא למלכי ארץ

Gott ist Juda bekannt,
In Israel gross sein Name.
Ist doch in Salem seine Hütte

Und seine Wohnung auf Zion.
Dort zerbrach er des Bogens Blitze,
Schild und Schwert und Krieg. Sela.

Furchtbar bist du, herrlich,
Die Beute suchten, wurden beraubt,
Die beherzten Helden schlummerten im Schlafe
Und den Tapfern versagte ihr Arm.
Ob deinem Dräuen, Gott Jacob's,
Sanken betäubt *Reiter und Ross.*

Du, furchtbar bist du,
Und wer besteht vor dir, sobald du *zürnst?*
Vom Himmel verkündetest du Recht,
Die Erde *fürchtete* sich und wurde still,
Als Gott sich zum Gerichte erhob,
Zu helfen allen Demüthigen der Erde. Sela.

Denn wenn die *Demuth* des Menschen dich preist,
Dann gürtest du dich mit dem Rest des *Grimmes.*
Gelobet und bezahlen JHWH, eurem Gotte,
Alle um ihn her sollen Gaben bringen dem *Furchtbaren.*
Er macht gering den Muth den Fürsten,
Ist furchtbar den Königen der Erde.

Auch in diesem Psalm hat Herr Berkowitz zuerst die Kunstformen erkannt. Die beiden ersten Strophen correspondiren miteinander in den je letzten zwei Zeilen: dort zerbricht Gott des Bogens Blitze, Schild und Schwert und Krieg, hier sinken nieder vor Gottes Schelten so Reiter so Ross.

Die Responsion der beiden letzten Strophen ist eine antithesische; Gott hilft den Demüthigen der Erde und ist furchtbar den Königen der Erde. Daneben beachte man das Spiel mit dem Worte „furchtbar" und andere Wort- und Sinnresponsionen, die ins Auge fallen.

Ich habe auch versucht, zwei schwerverstümmelte Stellen zu heilen; so lese ich (Vers 5) מ[שח]רי טרף für מהררי טרף unter Hinweis auf Hiob 24, 5: משחרי לטרף, und verbinde damit das im folgenden Verse überschüssige אשתוללו, welches hier als Gegensatz vortrefflich passt.

Ferner schlage ich vor (Vers 11) עֲנֹות für חמת zu lesen, wodurch ein guter Sinn dieser dunklen Stelle gewonnen und eine hübsche Verkettung erzielt wird.

Psalmen Cap. 107, 4—32.

8 + 4

4 תעו[1] במדבר בישימון דרך
עיר מושב לא מצאו
5 רעבים גם צמאים
נפשם בהם תתעטף
6 ויצעקו אל יהוה בצר להם
ממצוקותיהם יצילם
7 וידריכם בדרך ישרה
ללכת אל עיר מושב

8 יודו ליהוה חסדו
ונפלאתיו לבני אדם
9 כי השביע נפש שוקקה
ונפש רעבה מלא טוב

8 + 4

10 יושבי חשך וצלמות
אסירי עני וברזל[2]
12 יכנע בעמל לבם
כשלו ואין עזר
13 ויזעקו אל יהוה בצר להם
ממצקותיהם יושיעם
14 יוציאם מחשך וצלמות
ומוסרותיהם ינתק

15 יודו ליהוה חסדו
ונפלאותיו לבני אדם
16 כי שבר דלתות נחשת
ובריחי ברזל גדע

8 + 4

17 אוילים[3] מדרך פשעם
ומעונתיהם יתענו
18 כל אכל תתעב נפשם
ויגיעו עד שערי מות
19 ויזעקו אל יהוה בצר להם
ממצקותיהם יושיעם
20 ישלח דברו וירפאם
וימלט משחיתותם

21 יודו ליהוה חסדו
ונפלאותיו לבני אדם
22 ויזבחו זבחי תודה
ויספרו מעשיו ברנה

(8 + 8) + 4

23 יורדי הים באניות
עשי מלאכה במים רבים
24 המה ראו מעשי יהוה
ונפלאותיו במצולה
25 ויאמר ויעמד רוח סערה
ותרומם גליו
26 יעלו שמים ירדו תהומות
נפשם ברעה תתמוגג

27 יחוגו וינועו כשכור
וכל חכמתם תתבלע
28 ויצעקו אל יהוה בצר להם
וממצוקותיהם יוציאם
29 יקם סערה לדממה
ויחשו גליהם
30 וישמחו כי ישתקו
וינחם אל מחוז חפצם

31 יודו ליהוה חסדו
ונפלאותיו לבני אדם
32 וירוממוהו בקהל עם
ובמושב זקנים יהללוהו

---

[1] טָעֵי (Wellhausen).

[2] Im massoretischen Text folgt hier noch Vers 11:

כי המרו אמרי אל
ועצת עליון נאצו

was aber der Zusatz eines frommen Lesers zu sein scheint.

[3] אמללים (Olshausen und Wellhausen).

Der gleichmässige Aufbau dieses Stückes und die Responsionen fallen in die Augen. Durch die Streichung von Vers 11 ist eine vollständige Ebenmässigkeit im Strophenbau erzielt worden.

Psalmen Cap. 119.

Das älteste Stück dieser Sammlung strophischer Dichtungen in der heiligen Schrift ist unzweifelhaft das Debora-Lied, welches diese Abhandlung eröffnet; eines der jüngsten, möglicherweise das jüngste Stück, ist der Psalm 119. Man denkt sich seine Entstehung mit Recht in den Anfängen der hellenistischen Zeit. Auch in anderer Beziehung bildet dieser Psalm einen scharfen Gegensatz zum alten Kriegsliede. Er ist nicht mitten im Leben entstanden wie jener herrliche Gesang, sondern in der Schule für die Schule gemacht worden. Das Gotteswort, das Gesetz, die Lehre sollen durch ihn der Jugend eingeschärft und eingeprägt werden.

In zweiundzwanzig der Reihenfolge des Alphabetes entsprechenden Absätzen oder Strophen von je acht Versen oder Zeilen, die alle mit demselben Buchstaben beginnen, wird derselbe Gedanke ausgesprochen, wiederholt und von verschiedenen Seiten beleuchtet. Von einem Gedankenfortschritt oder einem inneren Zusammenhange kann dabei nicht die Rede sein. Diese Thatsache steht längst fest. Was ich aber hinzufügen möchte, ist die Erklärung, warum der Dichter Achtzeiler geformt hat. Der Grund dieser Erscheinung liegt meines Erachtens darin, dass er acht Synonyma für den Begriff „Wort Gottes" zusammengestellt und aus je acht Sätzen eine Strophe gebildet hat, in denen abwechselnd diese acht Worte verwendet worden sind. Diese Annahme würde nicht nur den Achtzeiler erklären, sondern auch für die Textkritik sich nicht unfruchtbar erweisen, insofern man dadurch eine Reihe von Verschreibungen würde verbessern können. Die acht Synonyma, mit denen der Verfasser operirt, sind alphabetisch geordnet:

		LXX	Syr.	Targum	
1.	אמרה	*λόγιον*	ܡܐܡܪܐ	מימרא	
2.	דבר	*λόγος*	ܡܠܬܐ	דבורא	(פתגמא)
3.	חקים	*δικαιώματα*	ܦܘܩܕܢܐ	גזרתא	
4.	מצות	*ἐντολαί*	ܦܘܩܕܢܐ	פקודא	
5.	משפטים	*κρίματα*	ܕܝܢܐ	דינא	
6.	עדות	*μαρτύρια*	ܣܗܕܘܬܐ	סהדותא	
7.	פקודים	*ἐντολαί*	ܦܘܩܕܢܐ	פקודא	
8.	תורה	*νόμος*	ܢܡܘܣܐ	אוריתא	

Ich lasse eine Uebersicht der Stichworte folgen:

א	ב	ג	ד	ה
1 תורה	9 דבר	17 דבר	25 דבר	33 חקים
2 עדות	10 מצות	18 תורה	26 חקים	34 תורה
3 דרכים[1]	11 אמרה	19 מצותי[4]	27 פקודים	35 מצות
4 פקודים	12 חקים	20 משפטים	28 דברי[6]	36 עדות
5 חקים[2]	13 משפטים	21 מצות	29 תורה	37 דרכים[7]
6 מצות	14 עדות	22 עדותי[5]	30 משפטים	38 אמרה
7 משפטים	15 פקודים	23 חקים	31 עדות	39 משפטים
8 חקים	16 חקות[3]	24 עדות	32 מצות	40 פקודים

ו	ז	ח	ט	י
41 אמרה	49 דבר	57 דבר	65 דבר	73 מצות
42 דבר	50 אמרה	58 אמרה	66 מצות	74 דבר
43 משפט	51 תורה[8]	59 עדות	67 אמרה	75 משפטים
44 תורה	52 משפטים	60 מצות	68 חקים[10]	76 אמרה
45 פקודים	53 תורה	61 תורה	69 פקודים	77 תורה
46 עדות	54 חקים	62 משפטים	70 תורה[11]	78 פקודים
47 מצות	55 תורה[9]	63 פקודים	71 חקים	79 עדות
48 חקים	56 פקודים	64 חקים	72 תורה	80 חקים

---

[1] l. דבר. [2] l. אמרה. [3] l. תורת. [4] l. אמרה. [5] l. פקודים.
[6] l. אמרה. [7] l. דבר. [8] l. מצות. [9] l. עדות. [10] l. משפטים. [11] l. עדות.

ס	נ	מ	ל	כ
113 תורה	105 דבר[15]	97 תורה	89 דבר	81 דבר
114 דבר	106 משפטים	98 מצות	90 אמונה[12]	82 אמרה
115 מצות	107 דבר	99 עדות	91 משפטים	83 חקים
116 אמרה	108 משפטים[16]	100 פקודים[14]	92 תורה	84 משפט
117 חקים	109 תורה	101 דבר	93 פקודים	85 תורה
118 חקים[17]	110 פקודים	102 משפטים	94 פקודים[13]	86 מצות
119 עדות	111 עדות	103 אמרה	95 עדות	87 פקודים
120 משפטים	112 חקים	104 פקודים	96 מצוה	88 עדות

ר	ק	צ	פ	ע
153 תורה	145 חקים	137 משפטים	129 עדות	121 משפט
154 אמרה	146 עדות[19]	138 עדות[18]	130 דברים	122 [דבר]
155 חקים	147 דבר	139 דברים	131 מצות	123 אמרה
156 משפט	148 אמרה	140 אמרה	132 משפט	124 חקים
157 עדות	149 משפט	141 פקודים	133 אמרה	125 עדות
158 אמרה[20]	150 תורה	142 תורה	134 פקודים	126 תורה
159 פקודים	151 מצות	143 מצות	135 חקים	127 מצות
160 דבר	152 עדות	144 עדות	136 תורה	128 פקודים

ת	ש
169 דבר	161 דברים
170 אמרה	162 אמרה
171 חקים	163 תורה[21]
172 מצות[22]	164 משפטים
173 פקודים	165 תורה
174 תורה	166 מצות
175 משפט	167 עדות
176 מצות	168 פקודים

Ein Blick auf diese Uebersicht zeigt, dass in acht Strophen (ב ה ו ח י כ ע פ) die acht Stichworte regelrecht vertheilt sind

---

[12] l. אמרה. [13] l. חקים, LXX richtig *δικαιώματα*. [14] l. חקים. [15] l. אמרה. [16] l. מצות. [17] l. פקודים. [19] l. חקים. [19] l. פקודים. [20] l. מצות. [21] l. חקים. [22] l. עדות.

und sich nicht wiederholen, ferner dass in weiteren acht Strophen (ד מ ס צ ק ר ש ת) nur je eine Verschreibung vorkommt, dass endlich in den 176 Versen, in welchen diese Stichworte vorkommen, nur 22 Verschreibungen sich nachweisen lassen. Der Procentsatz wird noch ein geringerer, wenn man die Verwechslungen mit fremden von diesen Synonymen verschiedenen Wörtern berücksichtigt. So ist in Vers 3

אף לא פעלו עולה בדרכיו הלכו

und Vers 37

העבר עיני מראות שוא בדרכך חייני

דרך für דבר verschrieben. An zweiter Stelle ist dem Sinne nach die Lesung דרכך ausgeschlossen und nach Analogie von חיני כדברך (25), כי אמרתך חיתני (50), חיני כדברך (107) die Verbesserung כדברך sicher, wogegen an erster Stelle die Aenderung des sonst nicht belegbaren, aber sprachlich möglichen הלך בדבר[1] in das häufigere הלך בדרך leicht erklärlich ist. Ebenso muss אמונתך in Vers 90

לדור ודור אמונתך כוננת ארץ ותעמד

sicherlich in אמרתך geändert werden. Diese drei Verschreibungen erklären sich auch graphisch sehr leicht. Nicht minder ist die falsche Leseart חקות für תורה (Vers 16) schon dadurch erkennbar, dass sonst immer in diesem Psalm חקים gesagt wird.[2] Es bleiben demnach nur 18 Verschreibungen, welche im Verhältnisse zu 176 bei dem immer wiederkehrenden Gebrauch der Stichworte durchaus nicht als unwahrscheinlich gelten dürfen. Umgekehrt müsste, wenn die regelmässige Anwendung dieser acht Synonyme nicht beabsichtigt worden wäre, das seltene Vorkommen anderer Wörter und die geringe Zahl der Abweichungen geradezu unerklärlich erscheinen.

Als ein Argument für diese Wahrscheinlichkeitsrechnung möchte ich auf den Thatbestand in dem Texte der Septuaginta und der Peschita hinweisen. Im griechischen Texte werden פקודים und חקים immer durch dasselbe Wort ἐντολή übersetzt; der Syrer gibt durch ܦܘܩܕܢ sogar die drei Synonyme

---

[1] Vgl. die ähnlichen Wendungen הלך בתורה, הלך בעדות, הלך בחקות etc.

[2] Störend ist allerdings דברך am Schlusse desselben Verses. Auch in den Versen 160 und 168 kommen je zwei Synonyma vor, wo je eines gestrichen werden muss.

חקים ,פקודים und מצות wieder. Man müsste also erwarten, dass der Procentsatz der Irrthümer in den Versionen ein geringer sein werde, und dennoch weist die Septuaginta weitere vierzehn[1] und die Peschita sogar weitere 22 Verschreibungen auf. Hier der Beweis:

Die griechischen Varianten sind:

1. V. 27 *δικαιώματα* für *ἐντολαί* (פקודים).
2. V. 41 *λόγος* „ *λόγιον* (אמרה).
3. V. 56 *δικαιώματα* „ *ἐντολαί* (פקודים).
4. V. 57 *νόμος* „ *λόγος* (דבר).
5. V. 84 *κρίσιν* „ *κρίμα* (משפט), was allerdings eine absichtliche Aenderung ist.
6. V. 91 *διάταξις* für *κρίμα* (משפט), ebenfalls wohl absichtliche Aenderung.
7. V. 93 *δικαιώματα* für *ἐντολαί* (פקודים).
8. V. 94 *δικαιώματα* für hebr. פקודים, wofür aber חקים in Uebereinstimmung mit Septuaginta verbessert werden muss.
9. V. 105 *νόμος* für *λόγος* (דבר), dafür ist aber אמרה (*λόγιον*) zu lesen.
10. V. 137 *κρίσεις* für *κρίματα* (משפטים), wohl absichtliche Aenderung.
11. V. 141 *δικαιώματα* für *ἐντολαί* (פקודים).
12. V. 151 *ὁδοί* „ *ἐντολαί* (מצות).
13. V. 154 *λόγος* „ *λόγιον* (אמרה).
14. V. 169 *λόγιον* „ *λόγος* (דבר).

Die Varianten des Syrers sind:

1. V. 26 ܢܡܘܣܐ für ܦܘܩܕܢܐ (חקים).
2. V. 46 ܘܡܘܣܬܐ „ ܣܗܕܘ̈ܬܐ (עדות).
3. V. 57 ܦܘܩ̈ܕܢܐ „ ܡܠܬܐ (דבר).
4. V. 58 ܡܠܬܐ „ ܡܐܡܪܐ (אמרה).
5. V. 59 ܡܗ̈ܠܟܬܐ „ ܣܗܕܘܬܐ (עדות).
6. V. 65 ܐܡܪܬ Verbum für ܡܠܬܐ (דבר).
7. V. 73 ܢܡܘܣܐ für ܦܘܩ̈ܕܢܐ (מצות).
8. V. 91 fehlt.

---

[1] Darunter sind allerdings manche absichtliche Veränderungen.

9. V. 101 ܦܘܩ̈ܕܢܐ für ܡܠܬܐ (דבר).
10. V. 103 ܡ̈ܠܐ „ ܡܐܡܪܐ (אמרה).
11. V. 116 ܡܠܬܐ „ ܡܐܡܪܐ (אמרה).
12. V. 118 ܡ̈ܠܝܟ „ für מחקיך.
13. V. 119 Variante von 117 (Vers 119 fehlt).
14. V. 124 ܢܡܘܣܐ für ܦܘܩ̈ܕܢܐ (חקים).
15. V. 131 ܦܘܪܩܢܐ „ ܦܘܩ̈ܕܢܐ (מצות).
16. V. 132 ܡܠܘܬܟ „ כמשפט.
17. V. 133 ܫ̈ܒܝܠܐ (דרכיך für אמרתך).
18. V. 135 ܢܡܘܣܐ für ܦܘܩ̈ܕܢܐ (חקים).
19. V. 140 ܡܠܬܐ „ ܡܐܡܪܐ (אמרה).
20. V. 148 ܡܠܬܐ „ ܡܐܡܪܐ (אמרה).
21. V. 154 ܡܠܬܐ „ ܡܐܡܪܐ (אמרה).
22. V. 170 ܡܠܬܐ „ ܡܐܡܪܐ (אמרה).

Für die Texteskritik ergibt sich ferner, dass in Vers 48

ואשא כפי אל מצותיך אשר אהבתי ואשיח בחקיך

מצותיך אשר אהבתי eine Dittographe aus Vers 47 und dafür אליך zu lesen ist, wie schon Graetz vermuthet hat. Dagegen ist der Text der Verse 39—40 gegen Graetz' Verbesserungsversuche, welche die Stichworte in Verwirrung bringen, aufrecht zu erhalten. Ebenso ist Vers 151 מצותיך gegen ὅδοι der LXX (ארחותיך) zu vertheidigen, und mit Graetz in Vers 172 אמונתך für אמרתך zu lesen, weil in dieser Strophe das Stichwort אמרה schon vorkommt. Wahrscheinlich ist auch in Vers 168 פקודיך ועדותיך das Wort ועדותיך Dittographie aus dem vorangehenden Verse.

Bei der Annahme, dass der Autor in Psalm 119 sich die acht Stichworte zurecht gelegt und mit ihnen, man möchte sagen, mechanisch operirt hat, müsste auch die Quelle dieser Synonyma nachgewiesen werden können, denn so pedantisch angelegte Naturen, wie es der Autor dieses Psalms gewesen zu sein scheint, pflegen in der Regel nichts zu erfinden.

Als Quelle dieser Synonyma darf in der That mit ziemlicher Gewissheit Psalm 19, 8—11 angesehen werden, wo תורה, עדות, פקודים, מצוה, משפטים vorkommen. Für יראת יהוה טהורה עמדת לעד, das in den Zusammenhang nicht passt, muss אמרת

gelesen werden, wie אמרת יהוה צרופה (2 Sam. 22, 31; Psalm 18, 31; Prov. 30, 5; vgl. auch Psalm 105, 19; 119, 89, 90, 140), ferner אמרות יהוה אמרות טהרות (Psalm 12, 7) beweisen. Ist es nun, nachdem sechs Synonyma an einer Stelle nachgewiesen worden sind, sehr gewagt, den rhythmisch und gedanklich verstümmelten Vers 11 zu ergänzen und die zwei fehlenden Synonyma einzufügen?

8	תורת יהוה תמימה	משיבת נפש
	עדות יהוה נאמנה	מחכימת פתי
9	פקודי יהוה ישרים	משמחי לב
	מצות יהוה ברה	מאירת עינים
10	[אמרת] יהוה טהורה	עמדת לעד
	משפטי יהוה אמת	צדקו יחדו
11	[חקי יהו]ה[1] נחמדים	מזהב ומפז
	דב[רי]ו[2] מתוקים מדבש	ונופת צופים[3]

Man darf vielleicht noch einige weitere Anklänge an diese Vorlage erkennen, indessen sind sie nur als Indicien beachtenswerth, keine der parallelen Stellen liefert einen durchschlagenden Beweis der Zusammengehörigkeit der beiden Psalmen:

V. 1	אשרי תמימי דרך ההלכים בתורת יהוה
V. 33	הורני יהוה חקיך ואצרנה עקב[4]
V. 72	טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף
V. 75	ידעתי יהוה כי צדק משפטיך
V. 103	מה נמלצו לחכי אמרתך מדבש לפי
V. 112	נטיתי לבי לעשות חקיך לעולם עקב
V. 127	על כן אהבתי מצותיך מזהב ומפז
V. 140	צרופה אמרתך מאד
V. 142	צדקתך צדק לעולם ותורתך אמת

Das Gesetz der Strophik und Responsion ist in diesem Psalm zu einer leeren Form herabgesunken, in welche Sprüche

[1] Ausgefallen ist von ו (von יחדו) bis ו. Dadurch wird das syntactisch schwierige הנחמדים beseitigt.

[2] In רב . . ו sind noch die Ueberreste von דבריו erkennbar.

[3] Vgl. Prov. 16, 24 צוף דבש אמרי נעם מתוק לנפש ומרפא לעצם.

[4] Vgl. Ps. 19, 12: בשמרם עקב רב.

zum Lobe des Wortes Gottes und seiner Gebote gegossen wurden. Der Verfasser ist ein braver Schulmeister gewesen.

Psalmen Cap. 140.

1 למנצח מזמור לדוד

2 חלצני יהוה מאדם רע
מאיש חמסים תנצרני
3 אשר חשבו רעות בלב
כל יום יגורו מלחמה
4 שננו לשונם כמו נחש
חמת עכשוב תחת שפתימו סלה

5 שמרני יהוה מידי רשע
מאיש חמסים תנצרני
אשר חשבו לדחות פעמי
6 טמנו גאים פח לי וחבלים
פרשו רשת ליד מעגל
מוקשים שתו לי סלה

7 אמרתי ליהוה אלי אתה
האזינה יהוה קול תחנוני
8 יהוה אדני עז ישועתי
סכות לראשי ביום נשק
9 אל תתן יהוה מאויי רשע
זממו אל תפק סלה

10 [אל] ירומו ראש מסבי
עמל שפתימו יכסמו
11 [ימטר] עלידם נחלי [אש]
יפילם במהמרת בל יקומו
12 איש לשון בל יכון בארץ
איש חמס רע יצודנו למדחפות

13 ידעתי כי יעשה יהוה
דין עני משפט אבין
14 אך צדיקים יודו לשמך
ישבו ישרים את פניך

Errette mich, JHWH, von dem bösen Menschen,
Vor dem Gewaltmanne bewahre mich,
Welche Böses sinnen im Herzen,
Jeden Tag *Krieg* erregen.
Sie schärfen ihre *Zunge* wie eine Schlange,
Otterngift ist unter ihren Lippen. Sela.

Behüte mich, JHWH, vor den Händen des Frevlers,
Vor dem Gewaltmanne bewahre mich,
Welche sinnen meine Füsse umzustossen.
Es versteckten Hochmüthige Schlinge mir und Stricke,
Breiteten ein Netz an der Seite des Pfades,
Fallstricke legten sie mir. Sela.

Ich sprach zu JHWH: Du bist mein Gott,
Höre, JHWH, auf die Laute meines Flehens.
JHWH, Herr, du meine starke Hilfe,
Du schütztest mein Haupt am *Waffentage*,
Gewähre nicht, JHWH, die Wünsche des Frevlers,
Sein Sinnen lass nicht gelingen. Sela.

[Nicht] sollen das Haupt erheben, die mich umzingeln,
Das Unheil ihrer Lippen bedecke sie!
Er lasse Feuerkohlen auf sie regnen,
Stürze sie in Abgründe, dass sie nimmer aufstehen.
Der Mann der (bösen) Zunge besteht nicht im Lande,
Ein Gewaltmann — Unglück (Bosheit) jagt ihn zum Absturz.

Ich weiss, dass JHWH schaffen wird
Recht dem Elenden, Gerechtigkeit dem Armen.
Ja, Gerechte werden deinen Namen preisen,
Rechtschaffene vor deinem Angesichte weilen.

Auch in diesem Stücke sind die Kunstformen zuerst von Herrn Berkowitz erkannt worden. Der rhythmischen Eintheilung entspricht die gedankliche Gliederung vollkommen.

In der ersten Strophe bittet der Psalmist, ihn zu bewahren vor den Anschlägen der Bösen, welche sie im Herzen ersinnen, vor ihren Aufreizungen zum Kriege und ihrer Verleumdung.

In der zweiten Strophe gehen bereits die Anschläge der Frevler etwas weiter, sie nehmen greifbare Gestalt an. Schon sind Schlingen und Fallstricke gelegt und die Gefahr ins Garn zu gerathen, gross.

Es folgt nun in der dritten Strophe das Gebet an Gott, der schon oft Hilfe in der Noth und Schutz am Waffentage gewährt hat, die Wünsche und Anschläge der Gottlosen nicht zur Ausführung kommen zu lassen.

Durch die Vereitlung ihrer Pläne sollen, wie es in der vierten Strophe heisst, die Feinde gedemüthigt, sie selbst in die „Grube" fallen, die sie Anderen gegraben, und daraus die Lehren gezogen werden, „dass Verleumdung nicht bestehen kann und dass Gewaltthat ins Unglück bringt", womit der Psalm abgeschlossen erscheint.

Der Vierzeiler am Ende ist wohl ein Zusatz des Redactors, um den Psalm nicht in so böse Worte ausklingen zu lassen.

Die Sprüche Cap. 6, 20—35.

20	נצר בני מצות אביך	ואל תטש תורת אמך
21	קשרם על לבך תמיד	ענדם על גרגרתיך
22	[בשבתך היא תצרך]	בהתהלכך תנחה אתך
	בשכבך תשמר עליך	ותקיצות היא תשיחך
23	כי נר מצוה ותורה אור	ודרך חיים תוכחות מוסר
24	לשמרך מאשת רע	מחלקת לשון נכריה
25	אל תחמד יפיה בלבבך	ואל תקחך בעפעפיה
26	כי בעד (אשה) זונה עד ככר לחם	ואשת איש נפש יקרה תצוד
27	היחתה איש אש בחיקו	ובגדיו לא תשרפנה
28	אם יהלך איש על הגחלים	ורגליו לא תכוינה
29	כן הבא אל אשת רעהו	לא ינקה כל הנגע בה
30	לא יבוזו לגנב כי יגנב	למלא נפשו כי ירעב
31	ונמצא ישלם שבעתים	את כל הון ביתו יתן
32	נואף אשה חסר לב	משחית נפשו הוא יעשנה
33	נגע וקלון ימצא	וחרפתו לא תמחה
34	כי קנאה חמת גבר	ולא יחמל ביום נקם
35	לא ישא פני כל כפר	ולא יאבה כי תרבה שחד

20 Bewahre, mein Sohn, das Gebot deines Vaters
Und verwirf nicht die Lehre deiner Mutter.

21 Binde sie auf dein Herz immerdar,
Knüpfe sie um deinen Hals.
22 [Wenn du *sitzest*, wird sie dich bewachen],
Wenn du *gehest*, wird sie dich leiten,
Wenn du *liegst*, wird sie dich behüten,
Und *erwachst* du, wird sie dich unterhalten.
23 Denn eine Leuchte ist das Gebot und die Lehre ein Licht,
Und der Weg zum Leben die Unterweisung der Zucht:

24 Dich zu behüten vor dem bösen Weibe,
Vor der glatten Zunge der Fremden.
25 Gelüste nicht nach ihrer Schönheit in deinem Herzen
Und lass dich nicht gefangennehmen von ihren Wimpern.
26 *Denn um eine Buhlerin — bis zum Laib Brod*
Und eines (fremden) Mannes Weib erjagt das edle Leben.

27 Holt wohl jemand Feuer in seinen Busen,
Ohne dass seine Kleider verbrennen?
28 Oder geht jemand auf glühenden Kohlen,
Ohne dass seine Füsse wund gebrannt würden?
29 *So, wer eingeht zum Weibe seines Nächsten,*
Nicht ungestraft bleibt, wer sie berührt.

30 Man *schmäht* den Dieb nicht, wenn er stiehlt,
Um seine Gier zu stillen, weil ihn hungert,
31 Und wird er ertappt, so bezahlt er siebenfach,
Alles Gut seines Hauses gibt er hin.
32 *Wer aber Ehebruch treibt, hat den Verstand verloren,*
Nur wer sich ins Verderben stürzen will, thut es.

33 Schaden und *Schmach* findet er
Und seine Schande wird nicht ausgelöscht.
34 Denn Eifersucht ist Mannesgrimm,
Und er schont nicht am Tage der Rache.
35 *Er berücksichtigt keinerlei Lösegeld*
Und er willigt nicht ein, wenn du noch so viel schenkst.

Voran gehen einleitende fünf Doppelzeilen, welche in lehrhaftem Tone auf die Wichtigkeit der folgenden Unterweisung aufmerksam machen. Zu Anfang des 22. Verses ist, wie schon Bickell bemerkt hat, ein Stichos ausgefallen, aber Bickell's Ergänzung

חכמה גם היא תצרך

ist unzulässig. Nicht die Weisheit ist Subject der folgenden Sätze, die also genannt werden muss, sondern die Lehre (תורה),

die schon genannt worden ist. Dieser Vers ist sicherlich eine Nachbildung von Deuter. 6, 7:

בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך

woraus auch die Ergänzung mit voller Gewissheit sich ergibt. Der ganze Vers scheint mir aber der Zusatz eines bibelfesten Lesers zu sein, der das im Deuteronomium auf das Gotteswort Gesagte hierher auf תורת אמך übertrug, so dass nach Eliminirung dieses Verses nur drei Doppelzeilen bleiben.

Die strophische Gliederung des eigentlichen Lehrsatzes ist durch den Gedankengang gegeben und wird durch die Responsion am Schlusse jeder Strophe gesichert.

Dem Verfasser dieser weisen Lehren hat übrigens die berühmte Stelle aus dem Hohenliede (8, 6—7) vorgeschwebt:

כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה רשפיה רשפי אש
אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו

Im Gegensatze zu der reinen Liebe, welche im Hohenliede verherrlicht wird, warnt hier der Verfasser vor der unkeuschen und unreinen Liebe, und hat ausser der Phrase את כל הון ביתו יתן noch einige andere Ausdrücke aus seiner Vorlage herübergenommen (יבוזו, קנאה, אש).

Die Sprüche Cap. 9.

1	חכמות בנתה ביתה	חצבה עמודיה שבעה
2	טבחה טבחה מסכה יינה	אף ערכה שלחנה
3	שלחה נערתיה תקרא	על גפי מרומי קרת
4	מי פתי יסור הנה	חסר לב אמרה לו
5	לכו לחמו בלחמי	ושתו ביין מסכתי
6	עזבו פתאים וחיו	ואשרו בדרך בינה

7	יסר לץ לקח לו קלון	ומוכיח לרשע מומו
8	אל תוכח לץ פן ישנאך	הוכח לחכם ויאהבך
9	תן לחכם ויחכם עוד	הודע לצדיק ויוסף לקח
10	תחלת חכמה יראת יהוה	ודעת קדושים בינה
11	כי בי ירבו ימיך	ויוסיפו לך שנות חיים
12	אם חכמת חכמת לך	ולצת לבדך תשא

---

13 אשת כסילות המיה — פתיות ובל ידעה מה
14 וישבה לפתח ביתה — על כסא מרומי קרת
15 לקרוא לעברי דרך — המישרים ארחותם

16 מי פתי יסור הנה — חסר לב ואמרה לו
17 מים גנובים ימתקו — ולחם סתרים ינעם
18 ולא ידעו כי רפאים שם — בעמקי שאול קרואיה

Dieses Stück bezeichnete Bickell[1] treffend mit der Ueberschrift „Weisheit und Thorheit als Gastgeberinnen". Ob hier zweizeilige Strophen vorliegen, wie Bickell annimmt, oder dreizeilige, wie ich glaube, mögen Andere entscheiden. Ich halte es auch für überflüssig, die durch gesperrten Druck hervorgehobenen Responsionen besonders zu besprechen. Noch interessanter als die parallelen Ausdrücke sind die versteckten Antithesen, die in einer Uebersetzung kaum so scharf zum Ausdrucke kommen werden als im Texte, weshalb ich hier von einer Uebersetzung absehe.

Zwischen den Schilderungen der beiden Gastgeberinnen hat der Redactor die Verse 7—12 eingeschoben, welche eine Reihe Weisheitssprüche enthalten, und zwar wieder in zwei Dreizeilern. Bickell will die Verse 7—10 streichen und Vers 11—12 mit Vers 6 verbinden. Dadurch würde aber der Parallelismus gesprengt werden. Für כי in Vers 11, welcher Bickell mit Recht anstössig findet, ist בה zu lesen.

Hiob Cap. 14.

Das 14. Capitel schliesst den ersten Redegang Hiob's mit seinen Freunden ab. Die Schlussrede umfasst Capitel 12—14. Im ersten Theil der Rede (Cap. 12) erkennt er nach einer kurzen Apostrophe an die Freunde die Grösse und die Macht Gottes an, der die Elemente und die Menschen beherrscht und dessen Gewalt niemand Widerstand zu leisten vermag. Aber trotz oder vielmehr wegen der Grösse und Allmacht Gottes — führt er im zweiten Theil der Rede (Cap. 13) fort — thun die Freunde Unrecht, für Gott in unaufrichtiger und ungerechter

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. V, S. 100.

Weise Partei zu nehmen. Er (Hiob) will es wagen, mit Gott zu rechten, selbst auf die Gefahr hin, von ihm vernichtet zu werden (Vers 14—15). Was dann kommt, sei gleichgiltig, nur sollte ihm das Wort nicht abgeschnitten und gestattet werden, die Klagen vorzubringen. Die Klagen und Fragen sind gegen Ende des Capitels in den Versen 23—27 niedergelegt und vielleicht am bündigsten mit den Worten ausgedrückt (Vers 25 und 27):

> **„Willst du ein verwelktes Blatt aufschrecken**
> **Und einen dürren Halm verfolgen?**
> **Dass du meine Füsse in den Block legest,**
> **Alle *meine Pfade bewachest,***
> **Um meine Fusswurzeln Linien ziehest."**

Im dritten Theile der Rede (Cap. 14) wird nun dieser Gedanke ausgeführt und die Ausführung gestaltet sich zu einem lyrisch-philosophischen Gedicht, das zum Schönsten und Erhabensten gehört, das der Verfasser des Buches Hiob niedergeschrieben hat.

Das Gedicht zerfällt in drei Theile, von denen jeder Theil in zwei miteinander correspondirende Strophen zerlegt werden kann: $(6 + 6) + (7 + 7) + (11 + 11)$.

1. Gegenstrophe.	1. Strophe.
4 מי יתן טהור מטמא[2]	1 אדם ילוד אשה
5 אם חרוצים ימיו	קצר ימים ושבע רגז
מספר חדשיו אתך	2 כציץ יצא וימל
חקו עשית ולא יעבר	ויברח כצל ולא יעמוד
6 שעה מעליו ויחדל	3 אף על זה פקחת עינך
עד ירצה כשכיר יומו	ואתי[1] תביא במשפט עמך

2. Gegenstrophe	2. Strophe.
10 וגבר ימות ויחלש	7 כי יש לעץ תקוה
ויגוע אדם ואיו	אם יכרת ועוד יחליף
11 אזלו מים מני ים	ויונקתו לא תחדל
ונהר יחרב ויבש	8 אם יזקין בארץ שרשו
12 ואיש שכב ולא יקום	ובעפר ימות גזעו
עד בלתי שמים לא יקיצו	9 מריח מים יפרח
ולא יערו משנתם	ועשה קציר כמו נטע

---

[1] l. ואתו.

[2] TM add. לא אחד.

3. Strophe.

13 מי יתן בשאול תצפנני
תסתירני עד שוב אפך
תשית לי חק ותזכרני[1]
14 כל ימי צבאי איחל
עד בא חליפתי
15 תקרא ואנכי אענך
למעשה ידיך תכסף
16 כי עתה צעדי תספור
לא תשמר[2] על חטאתי
17 חתם[3] בצרור פשעי
ותטפל על עוני

3. Gegenstrophe.

18 ואולם הר נופל יבול
וצור יעתק ממקומו:
19 אבנים שחקו מים
תשטף ספיחיה עפר ארץ
ותקות אנוש האבדת
20 תתקפהו לנצח ויהלך
משנה[4] פניו ותשלחהו
21 יכבדו בניו ולא ידע
ויצערו ולא יבין למו
22 אך בשרו עליו יכאב
ונפשו עליו תאבל.

1. Strophe.

1 Der *Mensch*, *vom Weibe geboren*,
Kurz an *Tagen*, satt an Mühe,
2 Wie eine Blume geht er auf und welkt dahin,
Flieht wie der Schatten und hält nicht Stand.
3 Auf einen solchen *hältst du* deine *Augen offen*,
Und ihn bringst du ins Gericht mit dir?

1. Gegenstrophe.

4 Wie könnte denn *Reines von Unreinem* kommen?
5 Wenn *bestimmt* sind seine *Tage*,
Die Zahl seiner Monde (feststeht) bei dir,
Du ihm ein Ziel gesetzt, das er nicht überschreitet,
6 So *wende doch den Blick* von ihm, dass er feiere,
Bis er vollendet wie ein Löhner sein Tagewerk.

2. Strophe.

7 Hat doch der Baum noch Hoffnung!
Haut man ihn ab, so treibt er wieder
Und seine Schösslinge bleiben nicht aus.
8 Und altert in der Erde seine Wurzel,
Und stirbt im Boden sein Stamm,
9 Vom Dunst des Wassers blüht er auf
Und treibt Zweige wie frisch Gepflanztes.

---

[1] TM add. אם ימות גבר היחיה.
[2] l. תעבר.
[3] l. [תַ]חְתֹם.
[4] l. תשנה.

2. Gegenstrophe.

10 Doch stirbt der Mann, so schwindet er dahin,
Verscheidet der Mensch — wo bleibt er denn?
11 Die Wasser schwinden aus dem See,
Der Bach vertrocknet und versiegt;
12 Es legt sich der Mensch hin und steht nicht auf!
So lang der Himmel dauert, erwacht er nicht
Lässt aus seinem Schlummer sich nicht wecken.

3. Strophe.

13 O, dass du mich in der Unterwelt verstecktest,
Mich bärgest bis dein Zorn sich gelegt,
Ein Ziel mir setztest und (dann) mein gedächtest,
14 Dann wollte ich alle meine Kampfestage ausharren
Bis meine Ablösung käme.
15 Du würdest rufen und ich antwortete dir,
Nach deiner Hände Werk sehntest du dich.
16 Dann dürftest du *meine Schritte zählen*,
An meiner Sünde nicht vorübergehen,
17 Dürftest versiegeln im Beutel meinen Frevel
Und dürftest verschliessen meine Schuld.

3. Gegenstrophe.

18 Aber der Berg stürzt zusammen,
Der Fels rückt von seiner Stelle,
19 Das Wasser zerreibt die Steine,
Die Fluthen schwemmen das Erdreich weg.
Des Menschen Hoffnung jedoch hast du vernichtet.[1]
20 Du vergewaltigst ihn für immer und er geht dahin,
Entstellst sein Gesicht und schickst ihn fort.
21 Werden seine Kinder geehrt — er weiss es nicht,
Werden sie missachtet — er gewahrt es nicht,
22 Nur über ihn (selbst) fühlt Schmerz sein Leib
Und über ihn (selbst) trauert seine Seele.

Die Dreitheilung ergibt sich aus einer Sinnanalyse von selbst und ist von den meisten Commentatoren erkannt worden. Ebenso wenig kann über die Zeileneintheilung eine Meinungs-

---

[1] Der Sinn ist: Der Berg stürzt wohl zusammen, wenn die Steine unterwaschen werden, der Fels bewegt sich von der Stelle, wenn die Fluthen das Erdreich wegschwemmen, aber sie bleiben doch Berg und Fels — der Mensch aber wird völlig verändert und jeder Zusammenhang mit der Vergangenheit zerrissen.

verschiedenheit herrschen. Betrachtet man die drei grossen Gedankenstrophen, aus denen die Rede zusammengesetzt ist, so fällt die Ungleichheit derselben auf, indem der erste Theil aus 12, der zweite aus 14, der dritte aus 22 Zeilen besteht, so dass von einem gleichmässigen Strophenbau nicht die Rede sein kann. Prüft man aber jeden dieser drei Theile an sich, so ergibt sich, dass ein jeder Theil in zwei correspondirende Absätze von gleicher Zeilenzahl zerfällt.

Im ersten Absatz des ersten Theiles (Vers 1—3) schildert der Dichter den Menschen als vom Weibe geboren, dessen Tage flüchtig sind wie der Schatten, und drückt seine Verwunderung darüber aus, dass Gott seine Augen über ein so nichtiges Wesen geöffnet hält.

Im zweiten Absatz (Vers 4—6) wird darauf hingewiesen, dass aus der Quelle, aus welcher der Mensch stammt, ja nichts besseres zu erwarten sei, und hinzugefügt: Wenn die Tage des Menschen gezählt und bestimmt sind, so möge doch Gott seine Augen von ihm abwenden und sich weiter um ihn nicht kümmern.

Man sieht, dass Hiob an den Schluss des vorigen Capitels anknüpft und den dort angedeuteten Gedanken fortspinnt. Um die gleiche Anzahl der Zeilen und die volle Correspondirung der beiden Strophen herzustellen, habe ich im Anschluss an Merx nur die zwei kurzen Wörtchen לא אחד „nicht Einer" (Vers 4) gestrichen, die weder der ersten Vershälfte einverleibt, noch auch eine Zeile für sich bilden können und gewiss nur als die Glosse eines zustimmenden Lesers anzusehen sind.

Der zweite Theil enthält das Gleichnis von Baum und Mensch und zerlegt sich von selbst in zwei correspondirende Absätze, indem im ersten Absatz (Vers 7—9) des Baumes Absterben und Wiederaufleben, im zweiten (Vers 10—12) der Tod des Menschen als der ewige Schlaf, aus dem es kein Erwachen gibt, geschildert wird.

Im dritten Theil endlich führt der Dichter seinen Gedanken zu Ende, indem er im ersten Absatz (Vers 13—17) sagt: Wenn es ein Wiederaufleben im Jenseits gäbe, der Mensch aus dem Schlafe des Todes erweckt, vor dem Angesicht Gottes erscheinen würde, dann freilich müsste der Mensch ruhig ausharren und alle Leiden ertragen, dann wäre es auch erklärlich

und begreiflich, dass Gott die Schritte des Menschen zählt, ihm die Sünden nicht übersieht, vielmehr die Missethaten im Beutel versiegelt und verschlossen hält.

Das „Zählen der Schritte" kann nur in ungünstigem Sinne gemeint sein, es greift zurück auf Vers 27 des 13. Capitels. Den Gedankengang dieser Strophe durchbricht der erste Stichos von Vers 14:

„Wenn der Mensch stirbt, lebt er wieder auf?"

und er ist unzweifelhaft als eine in den Text geratene Glosse anzusehen.[1]

Im zweiten Absatz wird aber jedes Wiederaufleben des Menschen im Jenseits negirt, und so bleibt denn die Frage aufrecht:

„Willst du ein verwelktes Blatt aufschrecken
Und einen dürren Halm verfolgen?"

Zum Schlusse möchte ich noch ausdrücklich hervorheben, dass die von mir angemerkten Textesverbesserungen, mit Ausnahme einer einzigen (חתתם für חתם) aus älteren Commentaren herübergenommen worden sind. Mit der strophischen Gliederung hängen sie in keiner Weise zusammen. Die Eliminirung der Worte לא אחד (Vers 4) und der Zeile Vers 14*a* darf nicht als Beweis gegen meine Eintheilung angeführt werden, im Gegentheil liegt in der Ausscheidung dieser sinnstörenden Glossen ein Beweis für die Richtigkeit der von mir vorgeschlagenen strophischen Gliederung.

Die Klagelieder Cap. 4.

1 איכה יועם זהב ישנא הכתם הטוב
תשתפכנה אבני קדש בראש כל חוצות

[1] Ich bemerke nachträglich, dass auch Budde geneigt ist, diesen Stichos als spätere Randglosse zu erklären. Josef Halévy hat nach Erhalt meines Aufsatzes über dieses Capitel (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XI, S. 57 ff.) mir mitgetheilt, dass er den richtigen Platz dieser Zeile gefunden habe. Der Stichos hat ursprünglich Cap. 13 nach Vers 28 gestanden, wodurch der dort fehlende Zusammenhang hergestellt wird:

אם ימות גבר היחיה
והוא כרקב יבלה
כבגד אכלו עש

2 בני ציון היקרים   המסלאים בפז
איכה נחשבו לנבלי חרש   מעשה ידי יוצר

3 גם תנין חלצו שד   היניקו גוריהן
בת עמי לאכזר   כיענים במדבר
4 דבק לשון יונק   אל חכו בצמא
עוללים שאלו לחם   פרש אין להם

5 האכלים למעדנים   נשמו בחוצות
האמונים עלי תולע   חבקו אשפתית
6 ויגדל עון את עמי   מחטאת סדם
ההפוכה כמו רגע   (ו)לא חלו (בה) ידים

7 זכו נזיריה משלג   צחו מחלב
אדמו עצם מפנינים   ספיר גזרתם
8 חשך משחור תארם   לא נכרו בחוצות
צפד עורם על עצמם   יבש היה כעץ

9 טובים היו חללי חרב   מחללי רעב
שהם יזובו מדקרים   מתנובית שדי
10 ידי נשים רחמניות   בשלו ילדיהן
היו לברות למו   בשבר בת עמי

11 כלה יהוה את חמתו   שפך חרון אפו
ויצת אש בציון   ותאכל יסודתיה
12 לא האמינו מלכי ארץ   וכל ישבי תבל
כי יבא צר ואויב   בשערי ירושלם

13 מחטאת נביאיה   עונות כהניה
השפכים בקרבה   דם צדיקים
14 נעו עורים בחוצות   נגאלי בדם
בלא יוכלו...   ינעו בלבושיהם

15 סורו טמא קראו למו   סורו אל תגעו
כי נצו גם נעו   לא יוספו לגור
16 פני יהוה חלקם [בגוים]   לא יוסיף להביטם
פני כהנים לא נשא   זקנים לא חנן

17 עודנה תכלינה עינינו   אל עזרתנו הבל
בצפיתנו צפינו   אל גוי לא יושיע

18 צדו (צרינו) צעדנו　　מלכת ברחבתינו
קרבנ[ו] מלאו ימינו　　כי בא קצנו

19 קלים היו רדפינו　　מנשרי שמים
על ההרים דלקנו　　במדבר ארבו לנו
20 רוח אפינו משיח יהוה　　נלכד בשחיתותם
אשר אמרנו בצלו　　נחיה בגוים

21 שישי ושמחי בת אדום　　יושבת בארץ עוץ
גם עליך תעבר כוס　　תשכרי ותתערי
22 תם עונך בת ציון　　לא יוסיף להגלותך
פקד עונך בת אדום　　גלה על חטאתיך

1 Wie wird verdunkelt das *Gold*,
  Verändert sich das *Feingold*,
Werden hingeschüttet die heiligen Steine
  An alle Strassenecken:
2 Die Söhne Ṣions, die edlen,
  Die mit *Feingold* aufgewogenen,
Wie sind sie irdenen Krügen gleich geachtet,
  Dem Werke von Töpferhänden.

3 Selbst Schakale *reichen die Brust*,
  Säugen ihre Jungen,
Meines Volkes Tochter ist hartherzig,
  Gleicht den Straussen in der Wüste;
4 Es klebt die Zunge des *Säuglings*
  An seinem Gaumen vor Durst,
Kinder verlangen Brot,
  Keiner reichts ihnen.

5 Die Leckerbissen assen,
  Verkommen auf den Strassen,
Die auf Purpur getragen wurden,
  Umarmen Misthaufen;
6 Denn grösser ist die Sünde meines Volkes,
  Als der Frevel Sodoms,
Das in einem Augenblicke zerstört wurde,
  Ohne dass Hände sich regten.

7 *Glänzender* waren ihre Fürsten als Schnee,
  Weisser als Milch,
Röthlicher war ihre *Haut* als Korallen,
  Wie Saphir ihre Gestalt;

8 *Dunkler* als *Schwärze* ist ihr Aussehen,
Nicht werden sie erkannt auf der Strasse,
Es klebt ihre *Haut* an ihrem Gebeine,
Ist trocken wie Holz.

9 Glücklicher waren die Schwerterschlagenen
Als die Hungergefallenen.
Denn jene, durchbohrt, flossen (rascher) aus
Als die Früchte des Feldes;
10 Die Hände weichherziger Frauen
Kochten ihre Kinder,
Sie dienten ihnen zur Speise,
Beim Zusammenbruche [der Tochter] meines Volkes.

11 Vollbracht hat der Ewige seinen Grimm,
Ausgegossen seine Zornesfluth,
Und er entzündete Feuer in Sion,
Und es verzehrte dessen Grundfesten;
12 Nicht glaubten die Könige der Erde
Und alle Bewohner des Erdkreises,
Dass kommen werde ein Bedränger und Feind
In die Thore Jerusalems.

13 Ob der Sünden ihrer *Propheten,*
Der Missethaten ihrer *Priester*,
Welche vergiessen in ihrer Mitte
Das *Blut* der Gerechten;
14 Taumeln sie [wie] Blinde in den Strassen,
Sind sie mit *Blut* besudelt,
Weil sie nicht ..... können,
Berühren sie ihre Kleider.

15 „Weichet" — rief man ihnen zu,
„Weichet, berühret nicht!"
Denn flüchtig sind sie, irren einher,
Nicht sollen sie mehr weilen (gastlichen Schutz finden),
16 JHWH's Zornblick hat sie vertheilt [unter die Völker],
Nicht wird er mehr auf sie blicken.
Er hat die *Priester* nicht geachtet,
Der *Propheten* (Aeltesten) sich nicht erbarmt.

17 Noch schmachten unsere Augen
Nach Hilfe für uns vergeblich,
Auf unserer Warte schauen wir aus,
Nach einem Volke, das nicht hilft;
18 Es lauerten [unsere Feinde] auf unsere Schritte,
Dass wir nicht gehen können in unseren Strassen,

Es nahen heran, voll werden unsere Tage,
Denn unser Ende ist gekommen.

19 Schneller waren unsere Verfolger
Als die Adler des Himmels,
Auf den Bergen verfolgten sie uns,
In der Wüste *lauerten* sie auf uns.
20 Unseres Lebens Odem, der Gesalbte JHWH's
Wurde in ihren Gruben *gefangen*,
Von dem wir sagten: in seinem Schatten
Werden wir leben unter den Völkern.

21 Freue dich und frohlocke, *Tochter Edoms*,
Bewohnerin des Landes Uṣ,
Auch an dich wird der Becher kommen,
Du wirst trunken werden und dich entblössen.
22 Zu Ende ist deine Schuld, Tochter Zions,
Er wird dich nicht wieder wegführen,
Ahnden wird er deine Schuld, *Tochter Edoms*,
Aufdecken deine Sünden.

Die Klagelieder bestehen bekanntlich aus fünf Capiteln, von denen die vier ersten alphabetische Akrosticha zeigen, das fünfte alphabetisirend ist, d. h. 22 Verse zählt. In den ersten zwei Capiteln besteht jeder Vers aus drei Langzeilen mit einer Caesur ungefähr in der Mitte, so dass gewissermassen jedes Klagelied in je 22 dreizeilige Strophen zerfällt, im dritten Liede tritt insofern eine an die zwei ersten Lieder sich anlehnende Künstlichkeit ein, als sich der Leitbuchstabe bei jeder der drei Strophenzeilen wiederholt. Abweichend hiervon bestehen die Verse des vierten Capitels nur aus je zwei Lang- oder vier Kurzzeilen, und fallen die Verse des fünften Capitels mit je einer Langzeile zusammen.

Dies alles ist längst bekannt und bedarf keiner weiteren Erörterung. Was ich aber hier feststellen möchte, ist die Thatsache, dass im vierten Capitel je zwei Verse eine scharf abgegrenzte und in sich geschlossene gedankliche Strophe bilden. Mit anderen Worten: Das Gedicht besteht aus elf Gedankenstrophen von je vier Lang- oder acht Kurzzeilen.

Die Zusammengehörigkeit von Vers 1 und 2 ist unbestritten und wird z. B. auch von Löhr in scharfer Weise

hervorgehoben: „2*b* entspricht genau 1*b*. 2*b* sagt, die Bürger Zions sind wie werthlose Scherben geachtet (die man auf die Strasse wirft). 1*b* sagt im Bilde: Die heiligen (Edel-) Steine sind auf die Strasse geschüttet (das Loos der Scherben). Ebenso correspondirt 2*a* und 1*a*."

Nicht minder fällt die Antithese in die Augen, welche Vers 3 und 4 miteinander verbinden: Die Schakale säugen ihre Jungen, den Säuglingen in Jerusalem klebt die Zunge an den Gaumen vor Durst.

Dass auch Vers 7 und 8 zusammengehören, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden, und die Correspondenz derselben ist wieder von Löhr in klarer Weise gekennzeichnet worden.

Es bleiben nun die Verse 5 und 6 von beiden Seiten eingeschlossen und sind aufeinander angewiesen. Auf den ersten Blick ist die Zusammengehörigkeit nicht zu erkennen und man würde sie auch nicht suchen, wenn nicht die Umgebung es fordern würde. Nun da sie es fordert, glaube ich, dass der Sinn der ist: Die Strafe, welche Jerusalem getroffen hat, ist grösser als die Sodoms; aus dem Luxus ins Elend zu kommen ist grässlicher als in einem Augenblicke vernichtet zu werden, so dass man das Unglück nicht einmal fühlt.

Der grausige Gegensatz zwischen Vers 9 und 10 ist von Löhr nicht erkannt worden, denn er verbindet Vers 10 mit 8, die gar nicht zu einander gehören. Die Hungergefallenen sind schlimmer daran als die Schwerterschlagenen. Jene verlieren rasch ihren Lebenssaft und schwinden dahin, wogegen diese zuerst eine solche Pein durchmachen, dass selbst zarte Mütter ihre eigenen Kinder verzehren.

Auch mit Vers 12 weiss Löhr nichts Rechtes anzufangen: „Was sollen dazwischen mit einemmale die Könige der Erde und die Bewohner der Welt? — Der Verfasser braucht eine auf L beginnende Strophe." So schwachsinnig war der Verfasser nicht, dass er einen Lückenbüsser einschieben musste. Was kann man alles in einer L-Strophe sagen! Der Zusammenhang der beiden Verse drängt sich hier förmlich auf: JHWH hat Zion vernichtet, bis auf den Grund verbrannt und doch glaubte man bis vor kurzem, dass niemals ein Feind in die Thore Jerusalems eintreten werde.

Dass die Verse 13 und 14 zusammengehören, geht schon aus dem in beiden vorkommenden Worte „Blut" hervor. Eine Sinnanalyse von diesen und den folgenden zwei Versen ist aber deswegen schwer zu geben, weil darin unverständliche Stellen vorkommen (14*b* und 15*a*); es scheint aber, dass die vier Verse in gewissem Sinne eine grössere gedankliche Einheit bilden, weil in der letzten Zeile auf die Priester und Propheten der ersten Zeile zurückgegriffen wird.

Vers 17 und 18 bilden eine Antithese: Wir schauen in die Ferne, lugen aus nach Hilfe und die Noth ist so nahe, dass unseren Schritten in den Gassen von den Feinden schon aufgelauert wird.

Die Zusammengehörigkeit der Verse 19 und 20 ist schon durch das „auflauern" (ארבו) und in der „Grube gefangen werden" (נלכד בשחיתותם) gesichert. Die beiden Verse beziehen sich natürlich auf Ṣidḳijahu, den Jeremia viel glimpflicher behandelt hat als Ezechiel. Der Verfasser dieses Klageliedes steht auf dem Standpunkte Jeremia's.

Die Schlussverse 21 und 22 enthalten eine Drohung an Edom und bilden also eine Einheit.

Abgesehen aber von der gekennzeichneten Strophenbildung ist dieses Capitel auch sonst sehr symmetrisch gebaut, wie dies Löhr schon erkannt hat. Ich führe hier seine Worte an und füge meine abweichende Anschauung in Bezug auf Einzelheiten in den Noten hinzu: „Das vierte Capitel . . . . zerfällt in zwei Theile: Der erste derselben reicht von Vers 1—11[1] und hat zwei vollkommen gleich gebaute Unterabtheilungen. Vers 1 und 2 entspricht Vers 7 und 8. Dort ist von dem Verderben der בני ציון, hier von dem der נזירים die Rede; beidemal unter ähnlichen Vergleichungen. Ebenso entsprechen sich die Verse 3—5[2] und 9—10, die zum Inhalt haben die Schrecken der Hungersnoth unter den Belagerten. Beide Theile . . . . schliessen mit einem Rückblick entsprechenden Inhalts (Vers 6 und 11). . . . . Vers 12 ist ein Vers, der den Zusammenhang stört und nur dasteht, um der alphabetischen Folge zu genügen."[3]

---

[1] Nach meiner Beweisführung bis Vers 12.

[2] Ich würde sagen: 3—4.

[3] Meine abweichende Anschauung habe ich oben dargelegt.

Der zweite Theil des Liedes reicht von Vers 13—22 und umfasst drei Unterabtheilungen: V. 13—16 handelt von der Schuld und Strafe der Priester und Propheten, V. 17—20 redet von der Schuld des Königs und seiner Umgebung, auf eitle Hilfe zu rechnen, und dem entsprechende Bestrafung (vgl. Jerem. 52, 1—11). Endlich den Schluss bildet V. 21 und 22, eine Strafandrohung an Edom, während es von Zion heisst, dass seine Schuld getilgt sei.

Die elf Strophen dieses kunstvoll gebauten Klageliedes werden also zerlegt in (3 + 3) + (2 + 2) + 1.

Sirach Cap. 39.

15c	בשירות נבל וכלי מיני [1]	וכן תאמרו בתרועה
16	מעשה אל כלם טובים	וכל צורך בעתו יספיק
17	אין לאמר זה רע מזה	כי הכל בעתו יגבר [2]
17c	במצותו מים יערים נד [3]	ומוצא פיו אוצרו
18	ובעת[ו] רצונו יצליח [4]	ואין מעצור לתשועתו
19	מעשה כל בשר נגדו	ואין נסתר מנגד עיניו
20	מעולם ועד עולם יביט	היש מספר לתשעיתו [5]

---

[1] Schechter ועלי מינ[ים], Lévi וכל מיני שׁי[ר], Halévy וכנורות. Die Einwendung I. Lévi's gegen die Lesung כלי מנים: *Or* מנים, *étant le nom d'un instrument déterminé, n'a pas besoin du complement «des instruments de»; «des instruments de cimbale» scrait une expression inadmissible* ist nicht stichhältig. Der gelehrte Commentator hat übersehen, dass neben häufigem נבל auch כלי נבל (Ps. 71, 22) und כלי נבלים (1 Chron. 16, 5) vorkommen.

[2] Diese Zeile steht im hebräischen Texte nach Zeile 21, aber in G. an dieser Stelle und fehlt im S. Dass sie hier ursprünglich gestanden hat, geht aus 32—34 hervor, wo dies ausdrücklich bezeugt wird. Die Umstellung ist wegen des ähnlichen Verses 21 erfolgt.

[3] So Halévy nach G., vielleicht ist יעריך zu lesen. Smend's Lesung erklärt I. Lévi mit Recht für unmöglich und sinnlos.

[4] Für ובעתו (Lévi) haben die Herausgeber תחת[יו], Smend תגנתו *leçon dénuée de sens et qui n'offre pas le ms.* (Lévi), G. בצותו S. בחדוה.

[5] So lese ich für לתשועתו. Smend liest על כן לא סגורים לתשועתו, I. Lévi hat diese Stelle mit vier anderen Gelehrten geprüft und bezeichnet die unsinnige Lesart Smend's als falsch. — Diese Proben der Gelehrsamkeit des Herrn Smend reichen vollkommen aus. Er ist ein fleissiger Compilator und kann Texte, die grammatisch und lexikographisch in erschöpfender Weise behandelt worden sind, leidlich commentiren, wobei ihm niemals das

20[c]	אין קטן ומעט עמו	ואין נפלא וחזק ממנו
21	אין לאמר זה למה זה	כי הכל לצרכו נברא [1]
22	ברכתו כיאור הציפה	וכנהר תבל ריותה
23	כן זעמו גוים יוריש	ויהפך למלח משקה
24	ארחות תמים יישרו	כן לזרים יסתוללו [2]
25	[טוב] לטוב חלק מראש	כן לרעים טובו רע [3]
26	[ראש כל צור]ך לחיי אדם	מים ואש ׃ברזל ומלח [4]
26[c]	[חלב חטה] חלב ודבש	דם ענב יצהר ובגד
27	כל אלה לטובים ייטיבו	כן לרעים לרעה נהפכו
28	יש ר[וחות לשבט נו]צרו	[ברגזם הר]ים יעתיקו
28[c]	[בעת חרון יראו כחם	ויניחו חמת בוראידם]
29	אש וברד רע[ב] ודבר	גם אלה למשפט נ[וצרו]
30	חית שן עקרב ופתן	וחרב נוקמת להחרים
30[c]	כל אלה לצרכם נבראו	והמה באוצר ולעת יפקדו
31	בצותו אותם ישישו	ובחקם לא ימרו פיו
32	על כן מראש התיצבתי	והתבוננתי ובכתב הנחתי
33	מעשי אל כלם טובים	לכל צורך בעתו יספיק
34	אין לאמר זה רע מזה	כי הכל בעתו יגביר
35	עתה בכל לב הרנינו	וברכו את שם קדשו

15[c] Mit *Liedern* zur Harfe und Saiteninstrumenten
Und also sprechet unter Posaunenschall:

16 *Die Werke Gottes sind alle gut,*
Und jedem Bedürfnis genügt er zu seiner Zeit.

17 *Man darf nicht sagen: Dies ist schlechter als jenes,*
Denn alles tritt sieghaft hervor zu seiner Zeit.

17[c] Auf seinen Befehl bildet das Wasser einen Damm
Und auf ein Wort seines Mundes sammelt es sich.

Unglück passirt einen originellen Gedanken auszusprechen. Neuen Texten gegenüber ist er aber ganz hilf- und rathlos. Er hat weder ein Auge zum Lesen noch auch ein richtiges Sprachgefühl, wie dies seine jüngste Sirach-Publication bewiesen hat. Wenn ein solcher Mann den Muth hat über das Wissen und Können anderer zu urtheilen, so zeigt er, dass ihm jede Selbsterkenntnis fehlt.

[1] נברא nach G., der hebräische Text scheint נבחר zu haben.

[2] Halévy nach G. liest לזדים für לזרים.

[3] So lese ich für טוב ורע.

[4] מים steht im Texte irrthümlich in der ersten Vershälfte.

18 [Zu seiner Zeit] bricht sein Willen durch
Und Niemand kann seine Hilfe aufhalten,
19 Das Thun alles Fleisches liegt vor ihm
Und nichts ist verborgen vor seinen Augen,
20 Von Ewigkeit zu Ewigkeit blickt er,
Hat denn eine Grenze (Zahl) sein Ausschauen?
20c Nichts ist ihm klein und winzig,
Und nichts erscheint ihm unmöglich und schwer.
21 Man darf nicht sagen: Wozu ist dies?
Denn alles ist zu seinem Zwecke geschaffen.
22 [Wie] sein Segen anschwillt gleich dem Nil
Und gleich einem Strom den Erdkreis bewässert,
23 So vernichtet sein Grimm die Völker
Und verwandelt in Salzboden die bewässerte Ebene.
24 Wie die Wege für den Frommen gerade sind,
Werden sie für die Frevler krumm.
25 Wie er das Gute den Guten zugetheilt von *Urbeginn* an (מראש),
So ist für die Bösen sein Gutes böse.

26 Die *Haupt*bedürfnisse für das Leben des Menschen sind:
Wasser und Feuer und Eisen und Salz,
26c Fett des Weizens, Milch und Honig,
Traubenblut, Oel und Kleidung.
27 [Wie] alle diese [Dinge] sich gut den Guten erweisen,
So verwandeln sie sich den Bösen in Böses.
28 Es gibt Winde, die zur Züchtigung geschaffen worden sind,
In ihrem Wüthen versetzen sie Berge,
28c In der Zeit des Zornes offenbaren sie ihre Kraft
Und besänftigen den Grimm ihres Schöpfers.
29 Feuer und Hagel, Hunger und Pest,
Auch diese sind zur Strafe geschaffen worden.
30 Reissende Thiere, Scorpione und Ottern
Und das rächende Schwert, um zu vernichten.
30c Alle diese [Dinge] sind zu ihrer Bestimmung geschaffen,
Sie sind im Vorrathshaus und zur Zeit werden sie aufgeboten.
31 Wenn er ihnen Befehl ertheilt, so sind sie froh
Und in dem Vorgeschriebenen widersprechen sie nicht.
32 Darum stellte ich mich hin vom Anfang an
Und dachte nach und legte es schriftlich nieder:

33 *Die Werke Gottes sind alle gut,*
Und jedem Bedürfnis genügt er zu seiner Zeit.
34 *Man darf nicht sagen: Dies ist schlechter als jenes,*
Denn alles tritt sieghaft hervor zu seiner Zeit.

35 Darum vom ganzen Herzen singet
Und *preiset* seinen heiligen Namen!

Zeile 15*c* ist der Schluss der Einleitung, worin der Verfasser die Leser auffordert, Gott für seine Werke zu preisen.

In den Zeilen 16—17 wird die These kurz und klar ausgesprochen: Die Werke Gottes sind alle gut, sie dienen alle gewissen Bedürfnissen und wirken zur bestimmten Zeit.

Hierauf wird in zehn Zeilen (17*c*—25) die Grösse Gottes im Allgemeinen geschildert, der alles sieht, dem nichts zu gering und nichts zu gross ist, der alles in bestimmter Absicht geschaffen, dessen Segen die Erde beglückt und dessen Zorn sie in eine Wüste verwandelt. Die Pfade der Frommen sind gerade, aber dieselben Pfade werden den Frevlern unwegsam. Gott hat das Gute für die Guten vom Uranfang geschaffen, aber seine Güte verwandelt sich für die Bösen in Böses.

In dem darauffolgenden Absatz werden wieder in zehn Zeilen (26—32) einzelne Fälle zur Illustration des Gesagten angeführt. Die nöthigen Bedürfnisse des Lebens sind gewiss nützlich, bei Missbrauch derselben aber werden sie schädlich. Die Winde sind zur Züchtigung (des Bösen) geschaffen, sie erfüllen ihre Aufgabe und sänftigen den Zorn ihres Schöpfers — thun also Gutes. Das Gleiche gilt von anderen scheinbar schädlichen Dingen. Darum hat der Verfasser an die Spitze die These gestellt, die er am Schlusse wiederholt. Die Verwendung des Wortes ראש am Ende der ersten und am Anfang und Ende der zweiten Strophe ist charakteristisch.

Mit der letzten Zeile (35) greift der Verfasser auf den Prolog zurück.

Sirach Cap. 40.

1	עסק גדול חלק אל	ועול כבד על בני אדם
1c	מיום צאתו מרחם אמו	עד יום שובו אל אם כל חי
2	[יצרי לבו תקוה ופחד	ירעות רוח עד יום מותו][1]
3	מיושב כסא לגבה	עד [ליושב] עפר ואפר
4	מעוטה צניף וציץ	ועד עוטה שמלת [שק]
5	אך קנאה דאגה ופחד	אימת מות תחרו[ת] וריב

---

[1] Diese Zeile ist von mir nach G. und S. ergänzt, anders Halévy und I. Lévi. Dass aber hier eine Zeile ausgefallen ist, steht fest. Sonst habe ich in diesem Stücke meistens die Ergänzungen Halévy's aufgenommen.

5^{c} ועת נוחו על משכבו — שינת לילה תשנה דעתו [1]
6 מעט לריק כרגע ישקוט — ומבין בהלוות בקר יבק[ש
6^{c} טעה יטעה מחזון נפשו — כשריד [נס מפני] רודף
7 בהתעררו משנתו ייקץ — ומראות [עיניו ימצא] מנוח

8 [זה חלק בני בשר ועניגם — ולרשעים שבעתים מהם]
9 דבר ודם חרחר וחרב — שוד ושבר רע[ב] ומות
10 על רשע נבראה רעה — ובעבורו [תבוא] כלה [2]
11 כל מארץ אל ארץ ישוב — ואשר ממרום אל מרום
12 [כל עשק ועולה כלה יכלו — ואמונה לעולם תעמד]
13 חיל [מעול] כנהר איתן — וכאפיק אדיר בחזיז קולות
14 עו[ל] שאתו [רב]ים ינילו — כי פתאום לנצח יתם
15 נצר חמס לא ינקה [בו] — כי שרש חנף על שן סלע
16 כקרדמות על נפת נחל — מפני כל מטר נדעכו
17 וחסד לעולם לא ימוט — וצדקה לעד תכון

Der Gedanke, der in diesem Stücke ausgesprochen wird, ist: Allen Menschen hat Gott ein schweres Werk auferlegt, mit dem sie sich das ganze Leben hindurch abmühen. Diese Mühsal tragen Hoch und Nieder, Fürsten und Sclaven, im Wachen und im Schlafen. Dies besagt die erste zehnzeilige Strophe.

Ist dies das Geschick der Menschen überhaupt, so erwartet siebenfaches Unheil die Gottlosen. Den guten Menschen leuchtet noch während ihres Daseins hie und da ein Hoffnungsstrahl, für Augenblicke halten sie Rast, nicht so die Frevler. Tod und Verderben sind stets ihre Begleiter, sie fassen keine feste Wurzel, sondern werden rasch weggefegt.

1 **Eine grosses *Geschäft theilte* Gott zu**
Und ein schweres Joch [legte er auf] dem Menschen.
1^{c} **Vom Tage, da er hervorgeht aus dem Mutterleib,**
Bis zum Tage, da er heimkehrt zur Mutter alles Lebenden.
2 **Die Gedanken seines Herzens sind Hoffnung und Furcht**
Und windiges Sinnen bis zu seinem Todestage.
3 **Von dem, der hoch auf dem Throne sitzt,**
Bis zu dem, der in Staub und Asche kauert;
4 **Von dem, der Tiara und Diadem trägt,**
Bis zu dem, der sich in grobes Gewand hüllt,

[1] I. Lévi: הַעִירָה [לבו].

[2] תבא für תמוש (Halévy); I. Lévi: תחוש und תעוש.

5 [Herrscht nur] Neid, Sorge und Furcht,
Todesschrecken, Eifer und Streit.
5c Und sobald er auf seinem Lager ruht,
Verwirrt der nächtliche Schlaf seinen Sinn.
6 Ein wenig . . . für einen Augenblick ruht er aus
Und mitten in den Schrecken späht er nach dem Morgen aus.
6c Er wird ganz irre von der Vision seiner Seele,
Wie ein Flüchtling, der vor dem Verfolger entflieht.
7 Wird er aufgerüttelt aus seinem Schlafe, erwacht er
Und vor den Visionen findet er Ruh.[1]

8 [Dies ist der *Antheil* der *Sterblichen* und ihr *Geschäft*,
Die *Frevler* aber trifft siebenfaches Unheil.]
9 Pest und Blut, Hitze und Trocknis,
Unglück und Zusammenbruch, Hunger und Tod
10 Wider den Frevler ist das Böse geschaffen
Und seinetwillen kommt die Vernichtung.
11 Alles, was von der Erde kommt, kehrt zur Erde zurück
Und was vom Himmel [kommt, kehrt zurück] zum Himmel
12 Jede Erpressung und jedes Unrechte geht zu Grunde,
Aber Treue besteht ewiglich.
13 Der Reichthum des Frevlers ist wie ein dahinrauschender Fluss
Und wie ein gewaltiger Bach im Donnergetöse.
14 Ueber seinen Untergang freuen sich viele;
Denn plötzlich verschwindet er und für immer.
15 Der Stämmling des Unrechts treibt keine Aeste,
Denn die Wurzel des Gottlosen ruht auf einer Felsspitze.
16 Wie Kressen am Ufer des Flusses,
Die vor allem Regen verschwinden.
17 Aber Güte dauert ewig, wankt nicht
Und *Gerechtigkeit* besteht ewiglich.

Sirach Cap. 41—42.

מוסר בשת

14a מוסר בשת שמעו בנים — 16 והכלמו על משפטי
16b לא כל בשת נאה לשמר — ולא כל הכלם נבחר

17 בוש מאב ואם אל זנות — מנשיא ושר אל כחש
18 מאדון וגברת על שקר — מעדה ועם על פשע
18c [מחבר] ורע על מעל — וממקום תגור על זר[2]

[1] Text und Uebersetzung dieser Zeile sind ganz unsicher.
[2] Vielleicht besser שר „Raub" (Halévy).

19b [מהפר] אלה וברית   מהטת אציל אל לחם
19d [ממנע מתת] שאלה   21 מהשב פני רעך
21b מהש[ב . . . מ]חלקת מנה   מהחריש לשואל שלום
20b מהביט [אל אשה זונה   ומקרב אל פלגש זרה]
22c מאוהב על דברי חרפה   ומאחרי מתת על [מ]נאץ
1 משנות דבר תשמע   ומחסוף כל סוד עצה
1c והיית בוש באמת   ומצא חן בעיני כל חי

1e אך על אלה אל תבוש   ואל תשא פנים [על]חטא
2 על תורת עליון וחוק   ועל משפט להצדיק רשע
3 על חשבון חבר ואורח   ועל מחלקות נחלה ויש
4a על שחק מאזנים ופלס   5a ועל תמחות איפה ואבן
4b על מקנה בין רב למעט   ועל מחיר ממכר תגר
5b [על רב מוסר בנים   5c ועל תוכחת עבר בוגד]
6 על אשה רעה חותם חֹתָם   ומקום ידים רפות [מ]סתם
7 על מפקד יד תפקד מִסְפָּר   ומתת ולקח הכל בכתב
8 על מרדות פותה וכסיל   ועל ישיש כושל בזנות
8c והיית זהיר באמת   ואיש צנוע לפני כל חי

14a Höret, o Kinder, die Zucht der Scham,
Und seid schamhaft nach meiner Vorschrift.
16b Nicht jede Art von Scham ist zu beobachten,
Noch ist jede Schamhaftigkeit lobenswerth.

17 *Schäme dich* vor Vater und Mutter wegen Hurerei,
Vor Fürst und Obern wegen Lüge.
18 Vor Herrn und Herrin wegen Falschheit,
Vor Gemeinde und Volk wegen Sünde.
18c Vor Genossen und Freund wegen Betruges
Und vor dem Orte, in dem du wohnst, wegen Hochmuths,
19b [Schäme dich] zu brechen Eid und Bündnis,
Den Arm auszustrecken nach Brot,[1]
19d Zu weigern die Gewährung einer Bitte
Abzuweisen das Angesicht des Freundes.
21b Zu . . . . . . die Vertheilung einer Gabe
Nicht zu antworten auf einen Gruss.
20b Zu schauen [auf ein Hurenweib
Und sich zu nahen einem fremden Weibe]
22c Vor einem Freunde wegen Schimpfworte
Und nach der Schenkung wegen Schmähung
1 Zu wiederholen das Wort, das du gehört (im Geheimen)
Und zu enthüllen den geheimen Rath.

---

[1] Lesung und Uebersetzung sind unsicher.

1c *So wirst du wahrhaft schamhaft sein*
Und Gunst finden in den Augen aller Lebenden.

1a Aber folgender Dinge *schäme dich nicht*
Und scheue kein Ansehen wegen einer Sünde.
2 In[1] der Lehre des Höchsten und dem Gesetz
Und dem Urtheile freizusprechen den Schuldigen,
3 In der Rechnung eines Gesellschafters und Gastes
Und der Theilung von Gut und Habe
4a In der Abnützung von Wage und Schale
Und der Abwetzung von Mass und Gewicht.
4b Im Erwerb, sei er gross oder gering
Und im Preis von der Waare des Kaufmannes.
5b [In der häufigen Ermahnung der Kinder
Und der Züchtigung des treulosen Sclaven]
8 In der Züchtigung eines Einfältigen und Thörichten
Und in der eines der Hurerei ergebenen Greises.
6 [Schäme dich nicht] einem schlechten Weibe ein Siegel aufzulegen,
Und einen Ort, wonach viele Hände greifen, zu schliessen.
7 Ein dir anvertrautes Gut zu zählen
Und alles, was du gibst und nimmst, aufzuschreiben.
8c *So wirst du wahrhaft vorsichtig sein*
Und als gewissenhaft gelten vor allen Lebenden.

Der Aufbau dieses Stückes liegt klar zu Tage. Voran gehen zwei Doppelverse, worin der Verfasser in kurzen Worten das Thema skizzirt: Scham und Schamhaftigkeit sind gut, aber in bestimmt vorgezeichneten Grenzen. Nicht immer ist Schamhaftigkeit am Platze und nicht jede Zurückhaltung ist lobenswerth.

Zur Erläuterung dieser Thesen lässt der Verfasser zwei Strophen von je zehn Doppelzeilen folgen, von denen die erste jene Fälle aufzählt, in denen Schamhaftigkeit und Zurückhaltung sittlich geboten und vom Anstande gefordert werden, wogegen die zweite die Fälle namhaft macht, in denen Scham und Zurückhaltung geradezu sträflich wären.

Die erste Strophe beginnt „Schäme dich", die zweite „Schäme dich nicht", noch schärfer respondiren die Schlusszeilen der beiden Strophen aufeinander.

Auch sonst lassen sich zwischen beiden Strophen Wort- und Gedankenresponsionen nachweisen (vgl. Zeile 1, 2, 7, 9),

---

[1] Schäme dich nicht streng zu sein.

indessen sind sie nicht sicher genug, und ich lege weiter kein Gewicht darauf.

Zu beachten ist, dass alle nachgewiesenen Strophen aus je zehn Zeilen bestehen. Sirach scheint also eine Vorliebe für zehnzeilige Strophen gehabt zu haben. Für diese Annahme spricht auch der folgende aus zehn Zeilen bestehende Absatz, dessen Einheitlichkeit durch die Form des je zweiten Halbverses gesichert erscheint (40, 18—26):

18	חיי יין ושכר ימתקו	ומשניהם מוצא אוצר
19	ילד ועיר יעמידו שם	ומשניהם מוצא חכמה
19c	שגר ונטע יפריחו שם	ומשניהם אשה נחשקת
20	יין ושכר יעליצו לב	ומשניהם אהבת דודים
21	חליל ונבל יעריבו שיר	ומשניהם לשון ברה
22	י[ופי וחן יח]מידו עין	ומשניהם צמחי שדה
23	אוהב וחבר בעת ינהגו	ומשניהם אשה משכלת
24	אח ורע יצילו בעת צרה	ומשניהם צדקה מצלת
25	זהב וכסף יחזקו רגל	ומשניהם עצה טובה
26	חיל וכח יגילו[1] לב	ומשניהם יראת אלהים

Es wird sich zeigen, ob ähnliche Erscheinungen in den neu entdeckten Stücken des Sirach sich finden werden.

---

[1] Halévy: יגבירו.

Inhaltsübersicht.



KOMPOSITION UND STROPHENBAU.

BIBLISCHE STUDIEN III.

KOMPOSITION

UND

STROPHENBAU.

ALTE UND NEUE BEITRÄGE

VON

DAV. HEINR. MÜLLER.

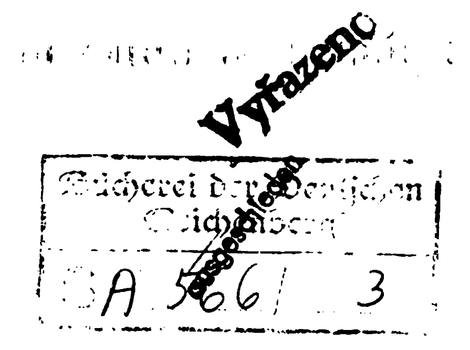
WIEN 1907.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

I., Rotenturmstraße 13.



K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme, Wien.

Vorwort.

> Gegen die Kritik kann man sich weder schützen noch wehren; man muß ihr zum Trutz handeln, und das läßt sie sich nach und nach gefallen. Goethe.

Nach langer Zeit gehe ich wieder daran, einige Beispiele für meine Strophentheorie zusammenzustellen, zum Teil neue, die sich aus meinen Vorlesungen in den letzten Jahren ergeben haben, zum Teil ältere, die schon anderweitig veröffentlicht wurden, aber an Stellen, die nur einem beschränkten Leserkreis zugänglich sind. Es war meine Absicht, dieser Sammlung einen kurzen Überblick über die sich an meine Theorie knüpfende Literatur voranzuschicken. Dieser beabsichtigte Überblick wuchs mir unter der Hand so an, daß ich ihm einen Platz im Buche selbst einräumen mußte. Er figuriert dort unter dem Titel „Zur Geschichte und Kritik meiner Strophentheorie" (S. 88—131). Als Ergänzung dazu sind die Kapitel „Neue metrische Versuche über Amos" (S. 13—23) und Jesaia, Kap. 47 (S. 45—52) anzusehen.

Neben dem Strophenbau richtete ich in dieser Schrift mein besonderes Augenmerk auf die Komposition mancher prophetischen Reden und mancher Psalmen, indem ich bestrebt war, die Elemente bloßzulegen, aus denen sie komponiert worden sind. Ich glaube darin den Nachweis geführt zu haben, daß die literarische Abhängigkeit der Propheten voneinander größer und intensiver war, als man bisher angenommen hat. Die Art, wie Ezechiel eine Rede Zephanjas herübergenommen, umgearbeitet und glossiert hat (S. 30 ff.), ist für diese Vorgänge besonders lehrreich und charakteristisch. Aber dieselbe Art literarischer Abhängigkeit läßt sich nach oben bis zu

Amos und nach unten bis Sirach und ins Mittelalter hinein bis zu Jehuda Halevi verfolgen, wenn auch nicht mehr in dieser geradezu sinnfälligen und auffälligen Weise.

Man wird es mir nicht übel nehmen, wenn ich einige andere kleine Artikel, die streng genommen nicht hieher gehören, mit aufgenommen habe.

Als Anhang gab ich zwei hebräisch geschriebene Artikel, von denen der erste aus dem Jahre 1871 stammt und mein erster literarischer Versuch ist, den ich auch heute noch nicht verleugne, und eine kurze etymologische Notiz, die in den Fachkreisen so gut wie unbekannt geblieben ist.

Mein Freund, Prof. Dr. N. Rhodokanakis, hatte die Güte, eine Druckkorrektur zu lesen, wofür ich ihm auch hier Dank sage.

Wien, im Juli 1907.

D. H. Müller.

Inhaltsübersicht.

Seite

Anhang.

Corrigenda.

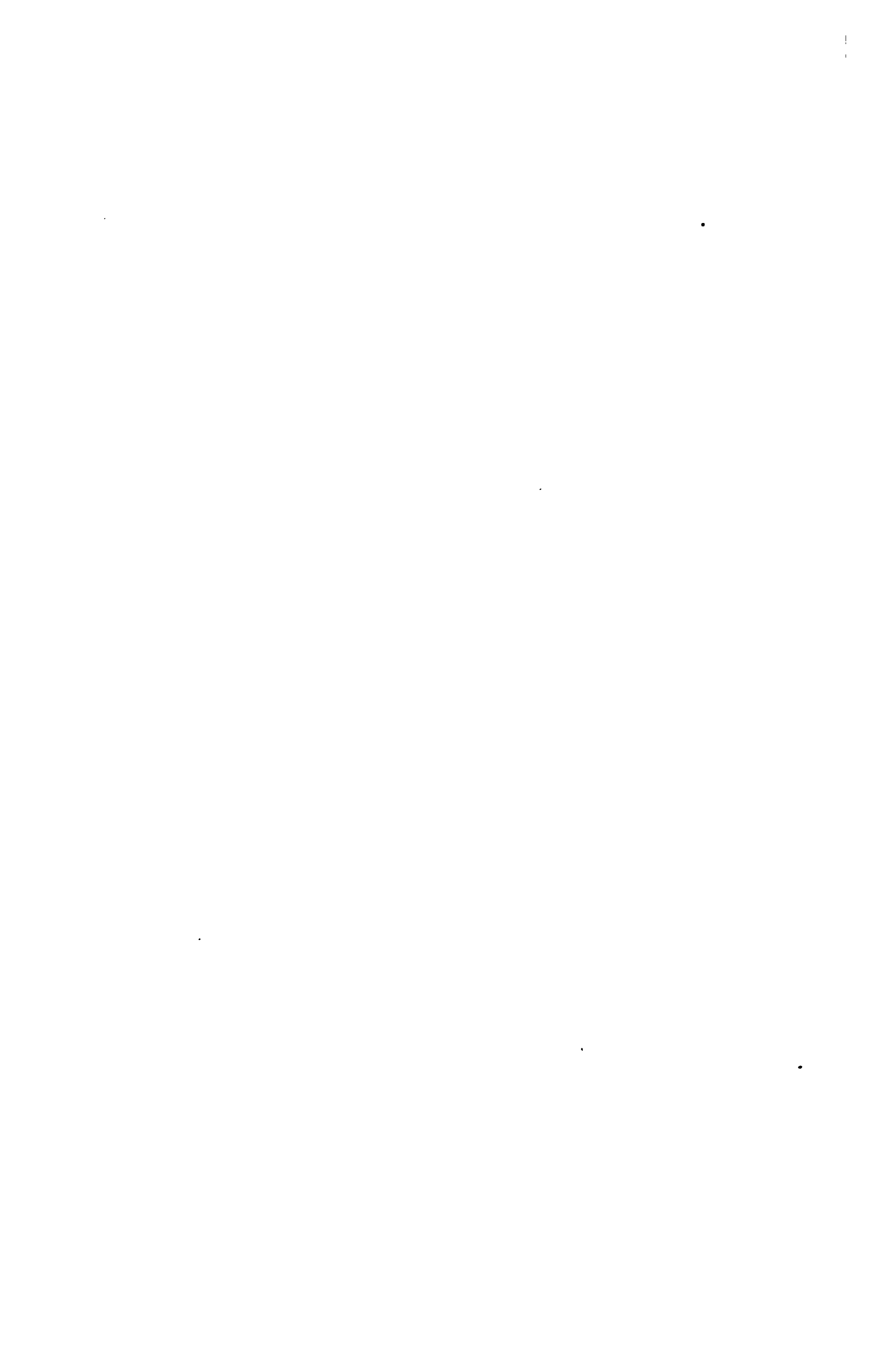
Man bittet die Druckfehler, die leider zahlreicher sind als es dem Autor lieb ist, vor der Lektüre des Buches zu verbessern.

Seite

1, Note 3, Z. 2 v. u. lies: jedem
2, Z. 5 v. u. rechts lies: ושברתי
2, Z. 6 v. u. rechts lies: בן
20, hebr. l. Z. lies: הגן
22, Z. 5 v. o. rechts lies: ישראל
24, Z. 6 v. o. lies: ממני
25, Z. 3 v. u. lies: Sturm.
28, hebr. l. Z. lies: רענן
30, Z. 6 v. o. streiche: sehr wohl
34, l. Z. lies: יקרשו
36, Mitte lies: V. 1—13
37, hebr. Z. 3 v. o. rechts lies: הלבנן
40, Z. 7 v. u. lies: עמן
43, Z. 3 v. o. lies: Nesseln
44, hebr. Z. 2 v o. links lies: והאברתיך
45, Z. 10 v. o. lies: sonst (für fast)
45, Z. 5 v. u. lies: חרפתך
47, Z. 2 v. o. links lies: כשרים
48, l. Z. Text lies: כקש
49, Z. 12 v. o. lies: Fürbitte
49, l. Z. ergänze: dachtest (vor niemand)
56, Z. 3 v. o. lies: תשימו
56, Z. 14 v. o. lies: מען
57, Mitte lies: ואתן
57, Z. 8 v. u. lies: ובעושקי und שכיר
58, Z. 5 v. u. lies: könnten
59, Z. 15 links lies: הרעו
60, Z. 1 links lies: מלכיהם
63, Z. 3 v. u. Text lies: שומר
64, Z. 6 v. u. lies: הוא
65, l. Z. lies: ארץ
67, Z. 4 v. o. lies: גפנם
70, Z. 16 links lies: נקי
75, Z. 4 v. u. Text lies: zum Teil
76, Mitte rechts lies: מליך
76, Note 1 lies: מבינתך

Seite

84, Z. 18 v. u. lies: würfelt
93, Z. 2 v. o. lies: Lehre
94, Mitte lies: Bêthel
95, Z. 12 v. o. lies: whole und faults
97, Z. 16 lies: meiner
98, Mitte lies: 6—13
102, Z. 38 lies: Herrin
102, Z. 39 lies: I-ḫarsagila
110, Z. 7 v. o. lies: Literaturen
110, Z. 6 der Note 1 lies: poetical
110, Z. 8 der Note 1 lies: there fell
110, Note 2 ergänze: und S. 89 ff.
114, l. Z. des Textes lies: nur (für ein)
117, Z. 8 v. u. Text lies: er es
126, Z. 5 v. o. lies: geradezu
128, Note lies: Romanos
133, Text, vorletzte Zeile lies: מעשיו
133, Note, Z. 15 v. u. lies: כמשלם
134, Z. 9 v. o. lies: דבריו
136, Z. 8 v. o. lies: נש
136, Z. 10 v. o. lies: בזכותיה
136, Z. 12 v. o. lies: ותנח
136, Z. 3 v. u. (Text) lies: קרטיגינא
137, Z. 14 v. u. (Text) lies: האלה
137, Z. 4 v. u. (Note) lies: האגדה
138, l. Z. des zweiten Absatzes lies: מאוד
138, Z. 4 v. u. (Text) lies: כתיבת
139, 1. Z. des zweiten Absatzes lies: כרמולי
139, Z. 6 v. u. lies: בכ״י
140, Z. 14 v. o. lies: הניחו
140, Z. 16 v. o. lies: הניחו
140, Z. 18 v. o. lies: כה
141, 1. Z. des vierten Absatzes lies: הניח
141, Z. 9 v. u. (Text) lies: גבורת



Amos, Kap. 1—2

nach meiner Strophentheorie und Chorhypothese.[1]

Die beiden ersten Kapitel dieser Prophetenschrift enthalten neben der Introduktion auch die erste Rede Amos' gegen Israel. Die Introduktion, Kap. 1—2, 6, ist bereits in meinem früher erschienenen Werke,[2] strophisch gegliedert, mitgeteilt und übersetzt worden. Da jedoch das Verständnis der eigentlichen Strafrede von dem Verständnisse der Einleitung abhängt, stehe ich um so weniger an die Einleitung nochmals abzudrucken, als ich derselben hier die Chorform gebe, was in dem erwähnten Buche aus einem bestimmten Grunde nicht geschehen konnte, und auch sonst noch manche neue erklärende Bemerkung daran zu knüpfen gedenke. Völlig neu dagegen sind die strophische Gliederung und die Erklärung der Strafrede selbst (Kap. 2, 7—16), in der ich eine eigentümlich und kunstreich gebaute Strophe erschließe und nachweise.

Um auch von denjenigen verstanden zu werden, welche mein Buch nicht in Händen haben, muß ich hier in aller Kürze meine Theorie andeuten und die Terminologie der von mir gefundenen Kunstformen erklären. Ich nehme an, daß die Propheten in Strophen gedichtet haben, die aus bestimmten Kennzeichen und Kunstformen erschlossen worden sind.[3] Die Strophen stehen, wie sich bei genauer Prüfung erweisen ließ, zueinander in einer gewissen Beziehung, und die formalen Ausdrücke dieser Beziehungen bilden die Kennzeichen

---

[1] Vgl. Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders (1896) S. 76 ff.

[2] Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in der griechischen Tragödie. I. Band: Prolegomena und Epilegomena, II. Band: Hebräische und arabische Texte (Wien, Alfred Hölder, ausgegeben am 15. Oktober 1895).

[3] Womit aber keineswegs behauptet wird, daß sie nur in Strophen gedichtet haben. Die strophische Gliederung muß in jeden einzelnen Falle erst nachgewiesen werden.

der strophischen Einheiten. Die Beziehung zwischen zwei Strophen wird Responsion genannt, wenn im Bau der beiden Strophen bestimmte Teile an gleicher Stelle einander entsprechen. Entsprechen sie aber einander an entgegensetzter Stelle, so daß das Ende der einen mit dem Anfang der anderen korrespondiert, wird dies durch die Kunstform Concatenatio (Verkettung) bezeichnet. Eine dritte Kunstform ist die Einschließung (Inclusio), die darin besteht, daß der Anfang einer Strophe oder Strophengruppe auf das Ende derselben Strophe oder Strophengruppe respondiert. Zu erwähnen ist noch, daß in dem genannten Werke auf Grund eines Vergleiches der prophetischen Strophe mit den Chören der griechischen Tragödie die Hypothese aufgestellt und begründet worden ist, daß die älteste Form der Prophetie als Chor zu denken sei. Nach diesen einleitenden Bemerkungen gebe ich den strophisch gegliederten Text und die Übersetzung und lasse die Erklärung dann folgen:

1 דברי עמוס אשר היה בנקדים מתקוע אשר חזה על ישראל בימי עזיה מלך יהודה
ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל שנתים לפני הרעש

2 ויאמר
יהוה מציון ישאג
ומירושלם יתן קולו
ואבלו נאות הרעים
ויבש ראש הכרמל ׀

3 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי דמשק
ועל ארבעה לא אשיבנו
על דושם בחרצות הברזל
את הגלעד

4 ושלחתי אש בבית חזאל
ואכלה ארמנות בן הדד

5 ושברתי בריח דמשק
והכרתי יושב מבקעת און
ותומך שבט מבית עדן
וגלו עם ארם קירה
אמר יהוה ׀

6 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי עזה
ועל ארבעה לא אשיבנו
על הגלותם גלות שלמה
להסגיר לאדום

7 ושלחתי אש בחומת עזה
ואכלה ארמנתיה

8 והכרתי יושב מאשדוד
ותומך שבט מאשקלון
והשיבותי ידי על עקרון
ואבדו שארית פלשתים
אמר אדני יהוה ׀

---

9 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי צר
ועל ארבעה לא אשיבנו
על הסגירם גלות שלמה לאדום
ולא זכרו ברית אחים

10 ושלחתי אש בחומת צר
ואכלה ארמנתיה ׀

11 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי אדום
ועל ארבעה לא אשיבנו
על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו
ויטרף לעד אפו ועברתו שמרה נצח

12 ושלחתי אש בתימן
ואכלה ארמנות בצרה ׀

---

13 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי בני עמון
ועל ארבעה לא אשיבנו
על בקעם הרות הגלעד
למען הרחיב את גבולם

14 והצתי אש בחומת רבה
ואכלה ארמנותיה

15 בתרועה ביום מלחמה
בסער ביום סופה
והלך מלכם בגולה
הוא ושריו יחדו
אמר יהוה ׀

1 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי מואב
ועל ארבעה לא אשיבנו
על שרפו עצמות מלך אדום
לשיד

2 ושלחתי אש במואב
ואכלה ארמנות הקריות

3 ומת בשאון מואב
בתרועה בקול שופר
והכרתי שופט מקרבה
וכל שריה אהרג עמו
אמר יהוה ׀

---

4 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי יהודה
ועל ארבעה לא אשיבנו
על מאסם את תורת יהוה וחקיו לא שמרו
ויתעום כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם

5 ושלחתי אש ביהודה
ואכלה ארמנות ירושלם

---

6 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי ישראל
ועל ארבעה לא אשיבנו
על מכרם בכסף צדיק
ואביון בעבור נעלים

7 השאפים על עפר ארץ בראש דלים
ודרך ענוים יטו
ואיש ואביו ילכו אל הנערה
למען חלל את שם קדשי
8 ועל בגדים חבלים יטו אצל כל מזבח
ויין ענושים ישתו בית אלהיהם

9 ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם
אשר כגבה ארזים גבהו וחסן הוא כאלונים
ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת
10 ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים
ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה
לרשת את ארץ האמרי

11 ואקים מבניכם לנביאים
ומבחוריכם לנזרים
האף אין זאת בני ישראל
נאם יהוה
12 ותשקו את הנזרים יין
ועל הנביאים צויתם לאמר לא תנבאו

---

13 הנה אנכי מעיק תחתיכם
כאשר תעיק העגלה
המלאה לה עמיר
14 ואבד מנוס מקל
וחזק לא יאמץ כחו
וגבור לא ימלט נפשו

15 ותפש הקשת לא יעמד
וקל ברגליו לא ימלט
ורכב הסוס לא ימלט נפשו
16 ואמיץ לבו בגבורים
ערום ינוס ביום ההוא
נאם יהוה |

Parodos.

2 Und er sprach:
JHWH schreit von Zion her
Und aus Jerusalem läßt er seine Stimme schallen,
Und es trauern die Triften der Hirten,
Und es verdorrt das Haupt des Karmels. |

1. Strophe.

3 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Damaskus'
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie gedroschen mit eisernen Walzen
— Das Gilead.

4 Und so sende ich Feuer in Ḥazaels Haus,
Und es verzehrt die Paläste Ben-Hadads.

Und ich breche Damaskus' Riegel
5 Und tilge die Bewohner aus Bike'at Awen
Und den Scepterhalter aus Bêt-Eden,
Und wandern wird Aram's Volk nach Kîr,
Spricht JHWH. |

1. Gegenstrophe.

6 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Ghazza's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie weggeführt eine volle Razia,
Sie auszuliefern an Edom.

7 Und so sende ich Feuer in Ghazza's Mauern
Und es verzehrt darin die Paläste.

8 Und ich tilge die Bewohner aus Aschdôd
Und den Scepterhalter aus Askalôn
Und wende meine Hand gegen Eḳrôn,
Und umkommen wird der Rest der Philister.
Spricht der Herr JHWH. |

2. Strophe.

9 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Tyrus'
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück,
Weil sie ausgeliefert eine volle Razia
Und nicht gedacht haben des Bruderbundes.

10 Und so sende ich Feuer in Tyrus' Mauern
Und es verzehrt darin die Paläste. |

2. Gegenstrophe.

11 Also sprach JHWH:
Wegen drei Verbrechen Edom's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück; [unterdrückt
Weil er verfolgt mit dem Schwerte seinen Bruder und seine Liebe
Und seinen Zorn bewahrt und seinen Grimm nachträgt ewiglich.

12 Und ich sende Feuer nach Têmân
Und es verzehrt die Paläste Boṣra's. |

3. Strophe.

13 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen der Söhne Ammon's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie aufgeschlitzt die Schwangeren Gilead's,
Um ihr Gebiet zu erweitern.

14 Und ich zünde Feuer an in Rabbah's Mauern
Und es verzehrt darin die Paläste.

Unter Lärm am Tage der Schlacht,
Im Sturm am Tage des Unwetters.
15 Und es wandert ihr König in Gefangenschaft,
Er mit seinen Fürsten zusammen,
Spricht JHWH. |

3. Gegenstrophe.

1 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Môab's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil er verbrannt des Edomitenkönigs Gebeine
— Zu Kalk.

2 Und so sende ich Feuer in Môab
Und es verzehrt die Paläste Kerijôt's.

Und es stirbt im Getümmel Môab
Unter Lärm, unter Posaunenschall.
3 Und ich tilge den Richter aus seiner Mitte
Und all seine Fürsten töte ich mit ihm,
Spricht JHWH. |

Epodos.

4 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Juda's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück; [gehorcht,
Weil sie mißachtet die Weisung Jahweh's und seinen Satzungen nicht
Und sie irreführten ihre Lügen(götzen), denen ihre Väter nachgingen.

5 Und so sende ich Feuer in Juda
Und es verzehrt die Paläste Jerusalems.

---

6 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Israels
Und wegen vier nehm' ich es nicht zurück;
Weil sie der Geldschuld wegen den Rechtschaffnen verkauften.
Und den Dürftigen eines Paar Schuhe halber.

7 Die lechzen nach Erdenstaub auf der Armen Haupt
Und den Weg der Dürftigen beugen sie.
Und der Mann und sein Vater gehen zu einer Dirne,
Um zu entweihen meinen heiligen Namen. [jedem Altare
8 Und auf verpfändeten Gewändern strecken (beugen) sie sich neben
Und Wein der Gestraften trinken sie in ihrer Götter Hause.

9 Und ich hatte den Emori vertilgt vor ihnen [euch],
Der hoch war wie Zedern und stark wie Eichen,
Und ich tilgte seine Frucht oben und seine Wurzel unten.
10 Und ich hatte euch herausgeführt aus dem Lande Ägypten
Und führte euch in der Wüste herum vierzig Jahre,
Damit ihr in Besitz nehmet das Land des Emori.

11 Und ich ließ erstehen aus euren Söhnen Propheten
Und aus euren Jünglingen Naziräer;
Ist es etwa nicht so, Kinder Israels?
Ist JHWH's Spruch.
12 Ihr aber gabet den Naziräern Wein zu trinken.
Und den Propheten befahlet ihr also: prophezeiet nicht!

13 Sieh, ich bringe euch zum Stocken an eurer Stelle
Wie es stockt der Wagen,[1]
Der vollgefüllt ist mit Garben.
14 Und es schwindet die Flucht dem Schnellen
Und der Starke wird seine Kraft nicht stählen (entfalten)
Und der Held wird sein Leben nicht retten.

15 Selbst der Bogenschütze wird nicht standhalten,
Und der Schnellfüßige sich nicht retten,
Und der Reiter zu Pferde sein Leben nicht retten,
16 Und der mutigen Herzens unter den Helden —
Nackt wird er fliehen an jenem Tage,
Ist JHWH's Spruch. |

---

[1] Ich lese, nach dem Vorgange Anderer, חעוק für מעיק und vergleiche arab. *ʿâq* „stocken".

Dieses hier mitgeteilte, strophisch gegliederte Stück zerfällt in zwei Teile, von denen der erste das Präludium zur Rede gegen das Nordreich enthält, wogegen der zweite Teil (Kap. 2, 7—16) die Rede selbst bietet. Amos, der von Juda nach dem Norden gezogen und im Tempel zu Bêtel seine prophetische Tätigkeit mit großem Mute entfaltete, fiel nicht einfach mit der Tür ins Haus, weil er da sich der Gefahr ausgesetzt hätte, daß ihm die Tür vor der Nase zugeschlagen würde. Er sprach zuerst in einem Rundblick über all die Völker, welche das Nordreich und Juda bedrängten, und verkündete ihnen das göttliche Strafgericht, und dies hörten die Leute so gern. Er trat auch nicht allein auf, sondern (wie ich vermute) mit einer Jüngerschar, welche den Chor bildete. Ob er diesen aus Juda mitgebracht, oder sich die Hülfe des Chores im königlichen Tempel ausgebeten habe, können wir nicht entscheiden. Der Inhalt des Chores selbst war unverfänglich, und der hohe Priester hatte keinen Grund, die Aufführung desselben zu verbieten. Als Chorführer begann der Prophet mit der kurzen einleitenden Strophe (V. 2). Darauf folgt der Wechselgesang des Chores:

1. Strophe und Gegenstrophe über Damascus und Ghazza (V. 3—8);
2. Strophe und Gegenstrophe über Tyrus und Edom (V. 9—12);
3. Strophe und Gegenstrophe über Ammon und Môab (Kap. 1, 13—2, 3).

Zum Schluß nimmt der Chorführer wieder das Wort und greift auf Juda und Jerusalem zurück. Die in eine wiederkehrende Formel gefaßten Verkündigungen zerfallen der Form und dem Inhalte nach in drei Gruppen und eine Schlußstrophe. So ähnlich die Verkündigungen scheinen, so unterscheiden und individualisieren sie sich untereinander. Das erste Strophenpaar zeigt seine Zusammengehörigkeit schon äußerlich durch die starke Korrespondenz der letzten fünf Zeilen, die im zweiten Paare fehlen und im dritten wieder abweichend gestaltet sind. Aber auch sachlich hängen die Prophezeiungen über Aramäer und Philister zusammen, weil sie die gefährlichsten Feinde Israels waren und gewiß in Übereinstimmung miteinander Angriffe auf und Plünderungen in Israel unternommen haben. So nennt ja Amos 9, 7 auch Aramäer neben Philistern und Jes. 9, 11 sagt: „Aram von Osten und Philister von Westen — verzehrten Israel mit ganzem Maule."

Ein minder gefährliches, aber immerhin schadenfrohes Paar bildeten Tyrus und Edom im Norden und Süden, die beide, wie die Aasgeier den Kriegsscharen, den Feinden Israels folgten, um

dabei ein gutes Geschäft im Menschenhandel zu machen. Die Responsion in den letzten Zeilen der ersten Strophe kennzeichnet das Strophenpaar als zusammengehörig.

Das dritte Strophenpaar ist den Brudervölkern Ammon und Môab gewidmet und Sach- und Wortresponsion verbindet wieder die je letzten fünf Zeilen dieser Strophen.

Die eigentliche Strafrede gegen das Nordreich gliedert sich gedanklich in drei Teile: eine kurze Einleitung (V. 6), welche den Zusammenhang mit dem Präludium herstellt, den eigentlichen Kern der Rede (V. 7—12) und den Schluß, worin die Strafe verkündet wird (V. 13—16).

Der Hauptvorwurf, der ihnen gemacht wird, die Unterdrückung und Ausbeutung der Armen, wird schon in der kurzen Einleitung angedeutet: „weil sie der Geldschuld wegen den Rechtschaffnen verkaufen etc.", d. h. sie sind als Gläubiger hartherzig und rücksichtslos. Der mittlere Teil der Rede nimmt diesen Vorwurf auf, was schon äußerlich durch eine Concatenatio (אביון und דלים) kenntlich gemacht wird, und zerfällt bei sinngemäßer Abteilung in drei Strophen.

Die *erste* Strophe (V. 7—8) schildert ihre Gier nach dem letzten Erdstäubchen der Armen, das sie gern auch rauben möchten, um es in unzüchtigen Gelagen zu verprassen. Sie beginnt mit dem „*Lechzen* nach dem Erdstaube" und schließt in der letzten Zeile mit dem „*Trinken* des Weines für Bußegelder". Aber nicht nur die erste und letzte Zeile der Strophe korrespondieren miteinander antithetisch, sondern auch die zweite und vorletzte. „Den Weg der Armen beugen sie", d. h. sie suchen dieselben von jeder öffentlichen, einträglichen Stellung fernzuhalten und lenken sie immer von ihrem berechtigten Streben ab; sie selbst aber erwerben Reichtümer und „strecken (*beugen*) sich auf verpfändeten Teppichen bei jedem Altare". Der Prophet wählte hier mit Absicht das Wort „*beugen*" (יטו), das in diesem Zusammenhange etwas ungewöhnlich und in der Tat von den Kommentaren beanstandet worden ist, um neben der gedanklichen auch eine Wortresponsion zu erzielen, die schon durch den sinnfälligen Gleichklang wirkt. Die beiden mittleren Zeilen dieser Strophe gehören nach Sinn und Inhalt zusammen, so daß sich hier ein ganz eigenartiges strophisches Gebilde zeigt, indem darin die Symmetrie dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß die Responsion und Inclusio miteinander eigentümlich verflochten werden und drei Zeilen aufeinander respondieren. Mit anderen Worten ausgedrückt: Zeile 1 korrespondiert mit Z. 6, Z. 2 mit 5, Z. 3 mit 4.

In der zweiten wird den Israeliten vorgehalten, daß sie gegen den Willen und die Absicht Gottes handeln, der ein altes, mächtiges und gewaltiges Volk, die Emoriter, vertilgt und Israel erst aus der Sklaverei erlöst und zu einem Volk gemacht, damit es das Land der Emoriter in Besitz nehme. Dies geschah deshalb, weil das Land die Gewalttätigkeit und die Unsittlichkeit nicht ertragen konnte und die Einwohnerschaft „ausspie"; nun aber ist der Zweck verfehlt, da die Israeliten dieselben Gräueltaten üben. Die Zeilenabteilung in diesem Absatze ist nach Gedanken und Rhythmik unzweifelhaft richtig und eine sorgfältige Analyse zeigt, daß diese Strophe den gleichen Bau hat, wie die vorhergehende. Die Inclusio ist deutlich und durch Wortresponsion sichtbar gemacht, aber mehr als durch äußerliche Kunstform schafft sich hier die gedankliche Antithese die strophische Symmetrie:

Z. 1 u. 6: Das alte Emoritervolk wird vernichtet und dessen Land von einer Horde besetzt.

Z. 2 u. 5: Das eine war hoch und mächtig, das andere mußte erst in der Wüste erstarken.[1]

Z. 3 u. 4: Das eine wird an Wipfel und Wurzel zerstört, das andere aus der Sklaverei zum Volktum erhoben (neu gepflanzt).

In der dritten Strophe wird gesagt: Ich habe euch Warner und Mahner durch das Wort geschickt (Propheten) und durch die Tat (Naziräer), ihr aber verhindert, daß auf euch durch ein gutes Beispiel gewirkt werde, und die Propheten lasset ihr nicht zu Worte kommen. Auch diese Strophe zeigt gleichen Bau, wie die beiden vorangehenden:

Z. 1 korrespondiert mit Z. 6 durch deutliche Wortresponsion (Propheten).

Z. 2 korrespondiert mit Z. 5 in gleicher Weise (Naziräer).

---

[1] Für das Verständnis dieser Verse ist eine Reihe von Parallelstellen, die auf die Emoriter Bezug haben, von Wert, so besonders Richter 6, 8, wo die vierte und Deuter. 29, 4, wo die fünfte Zeile unserer Strophe wörtlich vorkommen, ferner Deuter. 2, 31—3, 12, wo die Mächtigkeit der Emoriter geschildert, und 1 Kön. 21, 26, wo ihre Gräueltaten erwähnt werden. Vielleicht ist eine besondere Beziehung zwischen Lev. 18, 3. 8. 24—25 und unserer Stelle, insbesondere V. 7: ואיש ואָביו ילכו אל הנערה zu konstatieren. Zur Wendung: ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת ist die phön. Inschrift Ešmonazar's Z. 10 zu vergleich: אל יכן לם שרש למט ופר למעל = hebr. אל יהי להם שרש למטה ופרי למעלה. Wie man sieht ist diese Wendung gemeinkananäisch.

Z. 3 u. 4 scheinen durch den Gegensatz von JHWH und Israel einander zu entsprechen.

Die Tatsache, daß drei aufeinanderfolgende Strophen die gleiche bauliche Beschaffenheit zeigen, erhebt es zur Gewißheit, daß hier kein Zufall vorliegt, sondern, daß der Prophet diese eigenartige Konstruktion nach festem Plane beabsichtigt hat. Aber obgleich diese drei Strophen nach gleichem Muster gebaut sind, so unterscheiden sie sich dennoch in der Art der Verwendung der Kunstformen, indem sie bald Wortspiel (יטר) bald deutliche Wort- und Sinnresponsion (Strophe 3) und endlich eine Mischung von deutlicher Wortresponsion mit einer zu subinteligierenden Gedankenentsprechung (Strophe 2) in Anwendung bringen. Dabei leidet jedoch die Schärfe der gedanklichen Entwicklung und der Fortschritt der Rede in keiner Weise.

Weitere Beispiele eines derartigen Strophenbaues finden sich, wie ich jetzt konstatieren kann, auch anderwärts, aber die Beleuchtung derselben muß einem anderen Orte vorbehalten werden. Dagegen will ich es mir nicht versagen, auf eine ähnliche Erscheinung im Ezechiel (Kap. 21, 12) zu verweisen, die ich bereits in meinem Buche besprochen habe. Dort wurde eine ähnliche Strophe vom Propheten als Schlußornament zweier parallellaufenden Kolumnen verwendet. Die Stelle lautet:

So sprich:
Über eine Kunde, daß sie kommt,
Da zerfließt jedes Herz und erschlaffen alle Hände
Und stumpf wird jeder Geist und alle Kniee fließen Wasser,
Siehe, sie kommt, ist eingetroffen,
Ist der Spruch des Herrn Jahweh.

Auf „sprich" in der ersten Zeile respondiert „Spruch" in der sechsten. „Die Kunde, die kommt", in der zweiten, wiederholt sich in der fünften Zeile in den Worten: „sie kommt, ist eingetroffen." Die beiden mittleren Zeilen sind durch ähnlichen Bau als zueinander gehörig gekennzeichnet, differenzieren sich aber durch chiastische Verflechtung der Begriffe: in der einen „Herz und Hände", in der zweiten „Geist und Füße", in der einen zerfließt das Herz, in der anderen fließen die Kniee, endlich erschlaffen in der einen die Hände, und in der anderen wird stumpf der Geist.

Wie ich schon in meinem Buche ausgeführt habe, sind die Chöre der griechischen Tragödie und ganz besonders die Wechsel-

gesänge derselben unter semitischem Einfluß entstanden. Es ist nun interessant zu konstatieren, daß sich in einem Chore in den Troërinen des Euripides[1] eine ähnlich gebaute Strophe findet:

HMIX.

Ἑκάβη, τι θροεῖς; τί δὲ θωΰσσεις;
ποῖ λόγος ἥκει; διὰ γὰρ μελάθρων
ἄιον οἴκτους, οὓς οἰκτίζει.
διὰ δὲ στέρνων φόβος ἀίσσει
Τρῳάσιν, αἳ τῶν δ' οἴκων εἴσω
δουλείαν αἰάζουσιν.

Der Halbchor.

Was jammerst du, Frau? was klagst du so sehr?
Was soll dein Wort? In den Zelten vernahm
Ich das Jammergeschrei, das du trauernd erhebst,
Und Schrecken durchbebt die Gemüter der Frauen
Von Troja, die hier in den Zelten einher
Ihr Geschick lautweinend beklagen.

Der dritte Teil der Rede verkündet die Strafe, welche das Volk heimsuchen wird. Der Beginn dieses Stückes ist sehr dunkel und schwierig, weil darin ein seltenes Wort und ein eigentümliches Bild angewendet wird, das Bild vom Wagen, der voll ist von Garben. Um den Sinn und Gedankengang dieses Redeschlusses zu ermitteln, muß auf den Widerspruch aufmerksam gemacht werden, der darin bei sorgfältiger Prüfung hervortritt. Während es V. 14 heißt: „Und es schwindet die Flucht dem Schnellen und der Starke wird seine Kraft nicht stählen (entfalten)", d. h. daß ihm die Möglichkeit zu fliehen, oder die ihm innewohnende Kraft in Anwendung zu bringen benommen sein wird, schwächt der Prophet selbst in dem folgenden Verse die Androhung stark ab, indem er sagt: „Und der Schnellfüßige wird sich nicht retten" (was hier, wenn es nicht eine abgeblaßte Wiederholung des Vorangehenden sein soll, nur bedeuten kann, daß er wohl den Versuch zu fliehen macht, aber eingeholt werden wird), ja von dem mutigen Helden wird ausdrücklich gesagt, daß er mit dem nackten Leben davon kommen werde. Dieser Widerspruch ist aber gehoben, sobald man annimmt, daß V. 13—14 eine andere Situation schildert als V. 15—16, indem in der ersten Hälfte das Schlachtgewühl, das Handgemenge, wo Mann gegen Mann kämpft, beschrieben wird, wogegen die zweite Hälfte den Kampf aus der

[1] V. 153—158, übersetzt von J. J. C. Donner.

Ferne mit Pfeil und Bogen zur Voraussetzung hat.[1] Daß dem so ist, beweist die an die Spitze der zweiten Hälfte gestellte Zeile:

„Und der Bogenschütze hält nicht stand."

Ist diese Auffassung richtig, so dürfen wir in der ersten Hälfte eine Schilderung der Metzelei in der Schlacht sehen, wo der feindliche Schnitter die Gegner niedermäht, die wie Garben aufeinandersinken und manchen Lebenden in Haufen begraben, der schnellfüßig und beherzt genug wäre sich das Leben zu retten, wenn er nur die Möglichkeit hätte aus der Stockung herauszukommen und sich aus dem Haufen emporzuarbeiten. Daher das „Stocken" an der Stelle, daher das Bild vom Wagen, der voll ist von Garben. Günstiger ist die Lage der Bogenschützen, die in der rückwärtigen Schlachtreihe stehen; aber auch sie halten dem Anprall der Feinde nicht stand. Sie weichen und fliehen, können sich aber weder zu Fuß noch zu Pferde vor dem verfolgenden Feinde retten. Nur wenige beherzte Helden retten das nackte Leben!

Diese scharfe gedankliche Scheidung gibt uns auch das Mittel in die Hand den letzten Teil der Rede strophisch zu gliedern, er zerfällt in zwei Strophen von je sechs Zeilen.

Neue metrische Versuche über Amos.

Seitdem der vorangehende Artikel geschrieben worden ist, sind mehrere Schriften erschienen, die sich mit der Strophik, beziehungsweise der Metrik des Buches Amos beschäftigen, von denen ich aber zunächst zwei besonders berücksichtigen möchte,[2] die eine „Untersuchung zum Buch Amos" von Max Löhr, Gießen 1901, und die zweite „Amos" metrisch bearbeitet von Eduard Sievers und Hermann Guthe, Leipzig 1907. Die letztere bekam ich erst vor wenigen Tagen.

---

[1] Eine sehr instruktive Analogie bietet Jesaia 22, 2—3:

חלליך לא חללי חרב ולא מתי מלחמה
כל קציניך נדדו יחד מקשת אסרו
כל נמצאיך אסרו יחדו מרחוק ברחו

[2] Außer diesen zwei Schriften sind noch zu nennen:

A. Condamin, Les chants lyriques des prophètes, strophes et choeurs (Rev. bibl. intern. X, 1901, p. 352—376).

W. R. Harper, The Utterances of Amos arranged strophically Chicago 1901 (mir unzugänglich) und die sehr hübsche Schrift, Der Aufbau der Amosreden von Eb. Baumann, Gießen 1903, auf die im Verlaufe der Untersuchung Bezug genommen werden wird.

Ich darf wohl mit einiger Befriedigung auf die verschiedenen Versuche, strophische Gliederung in Amos und anderwärts nachzuweisen, hindeuten, zu denen der Anstoß von meiner „bekannten Arbeit" gegeben worden ist.

Es ist meine Absicht nicht, eine Kritik dieser Schriften hier zu geben, vielmehr werde ich mich darauf beschränken, zu ihnen Stellung zu nehmen und insbesondere ihr Verhältnis zu meiner Theorie und meinen Aufstellungen zu charakterisieren, wobei ich nur auf zwei Strophengebilde eingehen werde, die besonders charakteristisch sind. Ich beginne mit der Schrift Löhrs und muß zunächst konstatieren, daß Löhr bei der Einteilung der Verse keine metrischen Prinzipien verfolgt, sondern die Verse nach dem Sinn und den massoretischen Akzenten einteilt. Dabei ist er in manchen Abschnitten völlig mit mir zusammengetroffen, so insbesondere bezüglich des Abschnittes 1, 3—2, 5, was er auch ausdrücklich anerkennt, indem er auf S. 2, Note 2 sagt:

„Ich habe die bekannte Arbeit D. H. Müllers, an welcher Wellhausen und Nowack nicht ganz ohne des Verfassers Schuld vorbeigehen,[1] erst nach Abschluß meiner Untersuchung zur Hand genommen. Der Abschnitt 1, 5—2, 5 (lies: 1, 3—2, 5) fordert ja zu metrischen Beobachtungen geradezu heraus. Meine Stellung zu den in Betracht kommenden Fragen ist eine von der Müllers wesentlich verschiedene. Trotzdem bin ich, was zunächst den obigen Abschnitt betrifft, mit seinem Resultat fast völlig zusammengetroffen."[2]

Auch in einem anderen Punkt ist Löhr mit mir zusammengetroffen. In den Propheten S. 64 ff. charakterisiere ich die drei Gruppen der Rede und sage:

„Die Zusammengehörigkeit der beiden Stücke über Damaskus und Ghaza geht besonders aus einer Vergleichung der je zweiten Strophenhälfte miteinander hervor, wo jeder Zeile der einen Strophe eine mehr oder minder genau entsprechende in der zweiten nachgewiesen werden kann. Der Refrain ist nahezu identisch, ebenso die drei ersten Zeilen der je ersten Strophenhälfte."

[1] Die Exegeten sind auch an den Keilinschriften und an dem Hammurabi vorbeigegangen und trotzdem bestehen beide. Eine rühmliche Ausnahme machte E. Kautzsch, der den Mut hatte, in den „theologischen Studien und Kritiken" 1906, III. Heft, S. 461—480, bezüglich Hammurabis „eine Unterlassung gutzumachen". Auch stimmt er jetzt meinen Hammurabi-Hypothesen (nach einer brieflichen Mitteilung) noch viel mehr zu als in jener Kritik. Es bleibt übrigens sonderbar, daß Löhr nicht einmal den Titel meiner „bekannten Arbeit" angeführt hat, und noch eigentümlicher muß es berühren, daß er mir, mit dem er ja so vielfach zusammengetroffen ist, in den Worten „nicht ohne des Verfassers Schuld" einen Stein nachwirft. Man merkt darin eine Variante des alten Spruches der Humanisten: pereant qui ante nos nostra dixere.

[2] Von mir gesperrt. Das „fast" bezieht sich darauf, daß das Wort להסגיר in V. 4 eingeklammert wird, sonst stimmt die Einteilung genau überein.

Ferner heißt es daselbst (S. 65) weiter:

„Die dritte Gruppe bezieht sich auf die beiden Brudervölker 'Ammôn und Moab, welche durch Abkunft und historische Entwicklung zueinander gehören. Auch hier zeigt die je zweite Strophenhälfte gleiche sachliche und stilistische Wendungen, die wieder diese zwei Stücke als in enger Verbindung stehend kennzeichnen."

Endlich heißt es weiter:

„Duhm und Wellhausen wollen die letzte Strophe über Juda als späteren Zusatz ansehen und Wellhausen möchte sogar V. 9—12 (also die zweite Gruppe) streichen. Ich gestehe, daß mir die Gründe für die Streichung nicht auszureichen scheinen. Geben wir dies aber zu, so gestaltet sich der Überrest (Gruppe I und III) noch gleichmäßiger. Man darf dann annehmen, daß der spätere Interpolator mit Absicht die zweite Gruppe und die Schlußstrophe in ebenmäßiger Weise eingefügt hat. Man würde freilich erwarten, daß der Interpolator die Vorlage genau nachgebildet hätte, die Weglassung der zweiten Strophenhälfte in allen drei Zusätzen ist wenigstens sehr auffallend. Auch der Wechsel in dem Refrain ist zu beachten. In jedem Paare wechselt in der zweiten Zeile der Ausdruck ‚deren Paläste' mit ‚den Palästen N. N.s'. Es wäre nun sehr merkwürdig, daß der Interpolator in der zweiten Gruppe auch in dieser Beziehung genau nach dem Originale gearbeitet hat. Dies würde mindestens eine tiefe Einsicht in den ganzen Bau des Stückes, ich möchte sagen die Erkenntnis des Strophenbaues und der Gliederung voraussetzen etc."

Genau dasselbe sagt auch Löhr (S. 4): „Die Verwandtschaft im Bau der obigen vier Orakel [Gruppe I und III] ist unverkennbar, sowohl unter sich, als besonders paarweise zwischen dem ersten und zweiten, wie zwischen dem dritten und vierten. Hierzu ist noch mit D. H. Müller [Die Propheten] S. 65 auf den paarweisen Wechsel zwischen ארמנות mit Suffix I 7. 14 und mit folgendem nom. propr. I 4. II 2 hinzuweisen."

In einer Note fügt Löhr noch folgendes bei:

„Sachliche Argumente, vgl. Wellhausen, Nowack, zwingen meines Erachtens die drei Strophen I 9 f., V. 11 f., II 4 f. für unecht zu erklären.[1] Der wahrscheinlich exilische Interpolator hat die Vier-

---

[1] Mir scheinen die Argumente für die Unechtheit keineswegs auszureichen. Wir wissen viel zu wenig von der alten Geschichte, um ex silentio Schlüsse ziehen zu dürfen. Möglicherweise haben die Stiche 4 und 5 Kap. I, 11 zu lauten:

עַל רדפו בחרב אחיו

ושחת רחמיו

zahl auf eine Siebenzahl gebracht. Seine Einsicht in den Bau der echten Strophe und seine genaue Nachahmung derselben tritt besonders in der Herübernahme des Wechsels zwischen ארמנות mit Suffix I 10 und mit folgendem nom. prop. I 12, II 5 hervor. Wenn er gleichzeitig von seiner Vorlage abwich, indem er seine Einschaltungen um je vier Strophen kürzer gestaltete, so lag dabei gewiß eine uns nicht mehr erkennbare Absicht zugrunde."

Soweit stimmt also Löhr bezüglich der strophischen Gliederung mit mir überein.[1] Von II 6 ab schlägt er eine ganz andere Gliederung vor.[2] Der Abschnitt II 6—16 besteht nach ihm aus 10 Strophen $2+(2\times4)+(2\times3)+(2\times4)+(2\times3)+2$, wobei er die נאם יהוה etc. nicht mitrechnet. Ich setze sie hierher:

1.

כה אמר יהוה
2 { V. 6a על־שלשה פשעי ישראל
ועל־ארבעה לא אשיבנו

2.

4 { V. 6b על־מכרם בכסף צדיק
ואביון בעבור נעלים
V. 7a השאפים ראש דלים
ודרך ענוים יטו

3.

4 { V. 8 בגדים חבלים יטו אצל כל־מזבח
ויין ענושים ישתו בית אלהיהם
V. 7b ואיש ואביו ילכו אל־הנערה
למען חלל את־שם קדשי

Das Weitere wäre dann späterer Zusatz. Desgleichen ist vielleicht II 4 zu lesen:

על מאסם תורת יהוה
וחקיו לא שמרו

Das Weitere spätere Glosse. Indessen ist diese Frage für meine Theorie nicht von Bedeutung. Hält man aber die mittlere Gruppe für einen späteren Einschub, so liegt in על הסגירם גלות שלמה eine Bestätigung der Leseart in I 6

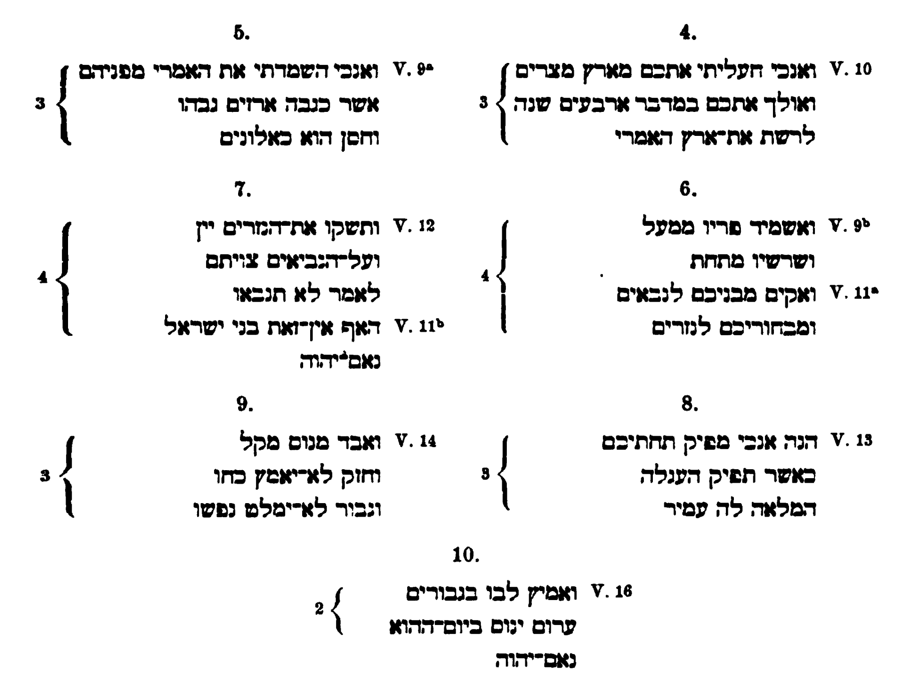
על הגלותם גלות שלמה
להסגיר לאדום

und der Versuch, להסגיר zu streichen, wäre demnach ganz ungerechtfertigt.

[1] In gleicher Weise hat A. Condamin meine strophische Einteilung mit ganz geringfügigen Varianten textverbessernder Natur herübergenommen, ohne meines Buches zu gedenken. Daß Herr Zenner nach mir geschrieben und von mir abhängt, scheint Condamin noch immer nicht zu wissen.

Desgleichen hat Baumann meine Stropheneinteilung akzeptiert, wobei aber, wie er sagt, „die metrische Bestimmung der Verse durchwegs streng nach den Regeln erfolgt ist, die Sievers aufgestellt hat". Ist dies richtig, dann wäre ja die gemeinsame Grundlage für Sievers und meine Theorie gefunden. Sievers allerdings scheint nicht derselben Ansicht zu sein, was Herrn Baumann etwas enttäuschen dürfte — andererseits könnte die Dehnbarkeit der Sieverschen Theorie nicht schärfer demonstriert werden als durch die Kontroverse Baumann-Sievers.

[2] Meinen Versuch scheint er nicht gekannt zu haben.



Das Prinzip der Einteilung ist meines Erachtens weder durch den Sinn, noch durch Kunstformen irgendwie gerechtfertigt.[1] Schon die Auseinanderreißung von V. 6

כה אמר יהוה
על שלשה פשעי ישראל
ועל ארבעה לא אשיבנו
על מכרם בכסף צדיק
ואביון בעבור נעלים

dessen Zusammengehörigkeit durch die vorangehenden sieben ähnlichen Strophengebilde gesichert ist, macht seinen Ansatz unmöglich. Auf eine weitere detaillierte Kritik dieses Versuches hier einzugehen halte ich für überflüssig.

Ich wende mich nun zur Sievers-Guthe'schen Schrift. Meine Stellung zu Sievers Theorie wird am besten aus der Kritik hervorgehen, die aus der Betrachtung ihrer Resultate bezüglich der Herstellung des Textes sich von selbst ergibt. Als Beispiel wähle ich dasselbe Stück von Amos, welches von mir und Löhr behandelt

[1] Weit umsichtiger und besser ist die Gliederung bei Baumann, der ebenfalls meinen Versuch nicht zu kennen scheint.

worden ist und das ich hier wörtlich (mit den Noten) abdrucke, um dem Leser die Vergleichung zu ermöglichen.

(Nr. I. II.)

7 3 כה אָמַר יְהוָה   על שלשה פשעֵי   דַמֶּשֶׂק וְעַל ארבעָה
6 לא אֲשִׁיבֶנּוּ   על דוּשָׁם בחרצות   הברזֶל את ‹כל אֶרֶץ›[1] הגלעָד
7 4 ושִׁלַּחְתִּי אֵשׁ   בְּבֵית חזאֵל   ואכלָה ארמנות בן הדָד

*

3 5 וְשָׁבַרְתִּי בְּרִיחַ דַמֶּשֶׂק
7 והכרַתִּי יושֵׁב   מִבִּקְעַת אָוֶן   ותוֹמֵךְ שֵׁבֶט מִבֵּית עֶדֶן
3 וגָלוּ עַם אֲרָם קִירָה

2 ⊥ x x ⊥ x x ⊥ x x   ⊥ x x ⊥ x x ⊥ x x

3 אָמַר ‹אדֹנָי›[3] יְהוָה

*   *

7 6 כה אָמַר יְהוָה   על שלשה פשעֵי   עַזָּה וְעַל ארבעָה
7 לא אֲשִׁיבֶנּוּ   על הגלותָם גלוּת   שְׁלֵמָה להסגִּיר לאדום
7 7 ושִׁלַּחְתִּי אֵשׁ   בחוֹמַת עַזָּה   וְאָכלה אַרְמְנֹתֶיהָ

*

3 : 3 8 והכרַתִּי יושֵׁב מאשדוד   ותוֹמֵךְ שבט מֵאשקלון
3 : 3 והשִׁיבוֹתִי יָדִי על עקרון   וְאָבְדוּ[4] שְׁאֵרִי פלשתִּים
אָמַר אדֹנָי יְהוָה

*   *

(Nr. I^b.)

7 9 כה אָמַר יְהוָה   על שלשה פשעֵי   צֹר וְעַל ארבעָה
7 לא אֲשִׁיבֶנּוּ   עַל הסגִּירָם   גלוּת שְׁלֵמָה לאדום
3 ולא זָכרו בְּרִית אַחִים
7 10 ושִׁלַּחְתִּי אֵשׁ   בחוֹמַת צֹר   וְאָכלה אַרְמְנֹתֶיהָ

*   *

7 11 כה אָמַר יְהוָה   על שלשה פשעֵי   אדום וְעַל ארבעָה
7 לא אֲשִׁיבֶנּוּ   על רדפו בַחֶרֶב   אָחִיו וְשִׁחֵת רחמָיו
3 ויטּוֹר[5] לָעַד אפּוֹ
[ועברתו שָׁמַר לָנֶצַח][6]
3 : 3 12 ושִׁלַּחְתִּי אֵשׁ בתֵימָן   ואכלָה ארמנות בצרָה

*   *

[1] Der Ausdruck nach 2 Kg. 10, 33. — [2] Hierher gehört, wie Sievers vermutet, V. 15. — [3] אדני ist eingesetzt mit Rücksicht auf den ursprünglichen Sprachgebrauch der Visionen Kap. 7 ff., der auch im gegenwärtigen Text noch deutlich genug durchscheint. — [4] Von Sievers vermutet unter Vergleichung von V. 15 und 2, 3: שארית M. — [5] Statt ויטרף. — [6] Nach LXX: der ganze Satz ist Dublette des vorhergehenden Satzes.

(Nr. I. II.)

7 13 כה אמר יהוה   על שלשה פשעי   בני עמון ועל ארבעה
7 לא אשיבנו   על בקעם הרות·   הגלעד להרחיב[1] את גבולם
7 14 והצתי אש   בחומת רבה   ואכלה ארמנותיה

*

3 : 3 [בתרועה ביום מלחמה   בסער ביום סופה][2]
3 : 3 15 והלך מלכם בגולה   הוא ושריו יחדו
3 אמר ⟨אדני⟩ יהוה

*   *

Kap. 2.

7 1 כה אמר יהוה   על שלשה פשעי   מואב ועל ארבעה
7 לא אשיבנו   על שרפו לשיד[3]   עצמות × –[4] מלך אדום
7 2a ושלחתי אש   ב⟨חומת הקריות⟩[5]   ואכלה ארמנותיה

*

3 : 3 3a והכרתי שופט מקרבה   ושריה[6] אהרוג עמו
3 : 3 2b ומת בשאון מואב   בתרועה בקול שופר
3 3b אמר אדני יהוה

*   *

7 4 כה אמר יהוה   על שלשה פשעי   יהודה ועל ארבעה
7 לא אשיבנו   על מאסם את תורת   יהוה × × – × × –
3 וחקיו לא שמרו
[ויתעום כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם][7]
3 : 3 5 ושלחתי אש ביהודה   ואכלה ארמנות ירושלם

Kap. 2.

(Nr. III.)

7 6 כה אמר יהוה   על שלשה פשעי   ישראל ועל ארבעה
לא אשיבנו על
7 ⟨ה⟩מכרם בכסף   צדיק × × –   ואביון בעבור נעלים
7 7 × × – השפים[8]   בראש דלים   †ודרך ענוים יטו

---

[1] Statt למען הרחיב. — [2] Zusatz. — [3] Zum Zeitwort gestellt. — [4] Vermutlich ist hier der Name des Königs von Edom ausgefallen. — [5] הקריות ist aus dem folgenden Satz heraufgenommen und חומת zur Ausgleichung mit den vorhergehenden Strophen hinzugefügt. Ferner ist V. 3*a* und *b* vorangestellt, um dem Suffix in מקרבה eine deutliche Beziehung zu geben. Anders Sievers. — [6] כל ist gestrichen. — [7] Unmetrischer Zusatz. — [8] Für השאפים M; כל־עפר־ארץ gestrichen. Über die Auffassung des Stückes s. unter E.

7 ואיש ואביו ילכו אל הנערה לחלל[1] את שם קדשי
7 8 ועל בגדים חבלים יטו[2] ויין ענושים ישתו[3]

(Lücke von 4 Zeilen. V. 9—13 stehen hinter 3, 2.)

7 14a ואבד מנוס מקל וחזק לא יאמץ כחו
7 16 ואמיץ לבו ⟨לא ימצא⟩[4] בגבורים ⟨כי⟩ ערום ינוס[5]
7 14b וגבור לא ימלט נפשו (11) ותפש הקשת לא יעמד
7 (15) וקל ברגליו[6] ורכב הסוס לא ימלט נפשו

Kap. 3.

(Nr. IV.)

7 3, 1 שמעו את הדבר הזה אשר דבר יהוה עליכם בית ישראל
7 על כל־המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים לאמר

7 2 רר אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד
3 עליכם את כל עונתיכם
7 2, 9 ואנכי השמדתי את האמרי מפניכם[7] אשר כגבה ארזים גבהו
3 וחסן הוא כאלונים[8]
7 10 ואעלה[9] אתכם מארץ מצרים ואולך אתכם במדבר[10]
3 לרשת את ארץ האמרי
7 11b האף אין זאת בני ישראל[11] (11a) ואקים מבניכם לנביאים
3 11a ומבחוריכם לנזרים
7 12 ותשקו את הנזרים יין ⟨ושכר⟩ ועל הנביאים צויתם
3 לאמר לא תנבאו
7 13 הנני מעיק ⟨את הארץ⟩[12] תחתיכם · כאשר תעיק העגלה
3 ⟨את הגרז⟩ המלאה לה עמיר

Eine Prüfung dieser Strophen und Verse zeigt erstens, daß die ursprüngliche Struktur, die auf paralleler Gliederung und Responsion aufgebaut ist, wo jede Zeile der einen Strophe der parallelen der anderen entspricht, vollkommen umgestürzt wurde.[13]

---

[1] Statt למען חלל. — [2] אצל כל־מזבח gestrichen. — [3] בית אלהיהם gestrichen. — [4] Nach LXX. — [5] ביום־ההוא נאם יהוה gestrichen. — [6] לא ימלט gestrichen. — [7] Statt מפניהם. — [8] Danach der Satz ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת. — [9] Für ואנכי העלית. — [10] ארבעים שנה gestrichen. — [11] Vorangestellt mit Weglassung von נאם יהוה. — [12] Statt הנה אנכי wegen des Metrums; את הארץ ergänzt im Sinne des folgenden Bildes. — [13] Man darf diesen Einwand nicht als petitio principii bezeichnen; denn diese Art der prophetischen Dichtung liegt auch in Koran vor, wo die Verse durch den Reim gesichert sind. [Müller.]

Zweitens mußten gar verschiedene exegetische Künste spielen, um den Text für dieses metrische Experiment reif und gefügig zu machen. Es ist dies unzweifelhaft mit dem Aufgebot einer großen Gelehrsamkeit geschehen, aber einer solchen, die sich oft für die Sache nicht sonderlich fördersam erweist.

Drittens verstößt die Einteilung der Absätze

על שלשה פשעי דמשק ועל ארבעה
לא אשיבנו על דושם בחרצות הברזל את הגלעד
לא אשיבנו על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום
לא אשיבנו על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו
ואבד מנוס מקל וחזק לא יאמץ כחו
מכל משפחות האדמה על כן אפקד

gegen jedes hebräische Sprachgefühl, ganz besonders aber das Hinunterschieben des לא אשיבנו in den zweiten Vers.

Solche zerbrochene Gedankensplitter, wie die Trennung des Status-Constructus (פשעי דמשק), des Substativum vom Adjectiv (גלות שלמה), oder gar so mißverständliche Verbindungen wie מקל וחזק lassen sich in der ganzen dichterischen Literatur der Semiten nicht nachweisen. Auch in der klassisch arabischen Dichtung ist das Enjambement *(taḍmîn)* verpönt trotz ihrer strengen metrischen Regeln. Daß der Vers möglichst ein geschlossenes Ganzes sei, ist gemeinsemitisches Prinzip.

Ich greife noch ein zweites Strophengebilde aus Amos heraus, um daran die Differenzen zu demonstrieren, welche sich zwischen meiner Theorie und der von Sievers ergeben. Sehr geeignet scheint mir hierfür Amos VII, 1—9 und VIII, 1—3, wo die Abteilung der Zeilen durch die Parallelen der vier Strophen nahezu gesichert sind. Ich setze die Strophen nach meiner Einteilung hierher und gebe in den Noten die leichten Varianten nach Löhr.

Kap. 7, 1—9, 8, 1—3.

1 כה הראני אדני יהוה
והנה יוצר גבי בתחלת עלות הלקש
והנה לקש אחר גזי המלך
2 והיה אם כלה לאכול את עשב הארץ
ואמר אדני יהוה סלח נא
מי יקום יעקב כי קטן הוא
נחם יהוה על זאת
לא תהיה אמר יהוה ׀

4 כה הראני אדני יהוה
והנה קרא לרב באש (אדני יהוה)
ותאכל את תהום רבה
ואכלה את החלק
5 ואמר אדני יהוה חדל נא
מי יקום יעקב כי קטן הוא
6 נחם יהוה על זאת
גם היא לא תהיה אמר אדני יהוה ׀

7 כה הראני [אדני יהוה]
והנה אדני נצב על חומת אנך ובידו אנך
8 ויאמר יהוה אלי מה אתה ראה עמום
ואמר אנך
ויאמר אדני הנני שם אנך בקרב עמי ושראל
לא אוסיף עוד עבור לו
9 ונשמו במות ישחק ומקדשי ישראל יחרבו
וקמתי על בית ירבעם בחרב |

1 כה הראני אדני יהוה
והנה כלוב קיץ
2 ויאמר מה אתה ראה עמום
ואמר כלוב קיץ
ויאמר יהוה אלי בא הקץ אל עמי ישראל
לא אוסיף עוד עבור לו
3 והילילו שירות היכל ביום ההוא נאם אדני יהוה
רב הפגר בכל מקום השליך הס |[1]

„Alle vier Strophen haben je acht Zeilen, beginnen mit einer gleichen Wendung; auch die je zweite Zeile zeigt in allen vieren den gleichen Ansatz, weicht aber in beiden Paaren schon ab. In der dritten Zeile trennen sich die Paare und nur die Zwillingsstrophen bleiben in enger Verwandtschaft" (Die Propheten S. 67).

Daß bei der Abfassung dieser Strophen ein metrisches Prinzip ausgeschlossen ist, muß jeder einsehen, weil die Metrik den sichtlich beabsichtigten Parallelismus der Zeilen in den vier Strophen, beziehungsweise in den Paaren zerstört. Ich habe andere ähnliche Erscheinungen bei den Propheten und im Koran nachgewiesen. Nun kommt die Sievers'sche Metrumtheorie, die ihrer Beschaffenheit nach stark subjektivem Ermessen und Takt- und Rhythmusgefühl unterworfen ist und will mit diesem Maße alles messen.

Ich setze die Strophen nach Sievers' Gliederung hierher:

Kap. 7.

(Nr. XXI.)

7 1 כֹּה הִרְאַנִי אדֹנָי יהוָה וְהִנֵּה 〈יהוָה〉 יוֹצֵר
7 (2) גֹּבַי בת[ח]לַּת עלות הַלָּקֶשׁ[2] (2) ויאכַל[3] את עֵשֶׂב הָאָרֶץ ואמַר
7 אדֹנָי יהוָה סלח־נָא מִי יקום יעקב כי קָטֹן הוּא
7 3 נִחַם[4] על זאת לא תִהְיֶה אמַר 〈אדֹנָי〉 יהוָה

---

[1] Löhr nimmt die Gliederung der zwei ersten Strophen hinüber, nur daß er לא תהיה, beziehungsweise גם היא לא תהיה in die vorletzte Zeile setzt, was immerhin möglich ist. In den zwei letzten Strophen stimmen die je ersten sechs Zeilen genau mit meiner Einteilung überein. Dann läßt er weitere vier Zeilen folgen, was schon deswegen unwahrscheinlich ist, weil man hier sicher vier gleiche Strophen erwarten muß. Auch Baumann weicht ein wenig ab von meiner Einteilung — aber bei beiden ist der Sinn erhalten und nicht durch das Metrum zersplittert. [Müller.] — [2] והנה־לקש אחר גזי המלך ausgeschieden. — [3] Statt והיה אם־כלה לאכול. — [4] יהוה ausgeschieden.

7 4 כֹּה הִרְאַנִי אֲדֹנָי יְהוָה וְהִנֵּה <יְהוָה> קֹרֵא
7 (5) לָאֵשׁ[1] וַתֹּאכַל אֶת תְּהוֹם רַבָּה וְאָכְלָה[2] אֶת הַחֵלֶק (5) וָאֹמַר
7 אֲדֹנָי יְהוָה חֲדַל־נָא מִי יָקוּם יַעֲקֹב כִּי קָטֹן הוּא
7 6 נִחַם[3] עַל זֹאת גַּם הִיא לֹא תִהְיֶה אָמַר אֲדֹנָי יְהוָה

Kap. 7.

(Nr. XXII.)

7 7 כֹּה הִרְאַנִי <אֲדֹנָי יְהוָה> וְהִנֵּה <יְהוָה>[4] נִצָּב
7 (8) עַל חוֹמַת x x ⊥[5] וּבְיָדוֹ אֲנָךְ (8) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
7 מָה אַתָּה רֹאֶה עָמוֹס וָאֹמַר אֲנָךְ וַיֹּאמֶר <יְהוָה>[6]
7 הִנְנִי שָׂם אֲנָךְ בְּעַמִּי[7] יִשְׂרָאֵל לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ

Kap. 7.

(Nr. XXIII.)

7 ⊥ x x ⊥ x x ⊥ x x ⊥ x x ⊥ x x ⊥ x x ⊥

7 9 x x ⊥ וְנָשַׁמּוּ בָּמוֹת יִשְׂחָק וּמִקְדְּשֵׁי יִשְׂרָאֵל יֶחֱרָבוּ
7 וְקַמְתִּי עַל בֵּית יָרָבְעָם בֶּחָרֶב <וְיִשְׂרָאֵל גָּלֹה יִגְלֶה>[9]

Kap. 8.

(Nr. XXII.)

7 1 כֹּה הִרְאַנִי אֲדֹנָי יְהוָה וְהִנֵּה <יְהוָה נִצָּב
7 (2) x x ⊥ x x ⊥ וּבְיָדוֹ>[9] כְּלוּב קָיִץ (2) וַיֹּאמֶר <יְהוָה אֵלַי>[9]
7 מָה אַתָּה רֹאֶה עָמוֹס וָאֹמַר כְּלוּב קָיִץ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
7 בָּא הַקֵּץ אֶל עַמִּי יִשְׂרָאֵל לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ[10]

Verse wie:

נבי בתחלת	עלות הלקש ויאכל	את עשב הארץ ואמר
אדני יהוה	סלח נא מי יקום	יעקב כי קטון הוא
לאש ותאכל	את תהום רבה	ותאכל את החלק ואמר
מה אתה ראה	עמוס ואמר	כלוב קיץ ויאמר יהוה אלי

sind gewiß in keiner semitischen und — ich möchte trotz Sievers hinzufügen — vielleicht in keiner Sprache möglich. Wenn die Theorie solche Früchte zeitigt, so hat sie sich selbst das Urteil gesprochen.

---

[1] Statt לרב באש אדני יהוה. — [2] Statt ואכלה. — [3] יהוה ausgeschieden. — [4] Statt אדני. — [5] M hat das hier zweifelhafte אנך. — [6] Statt אדני. — [7] Statt בקרב עמי. — [8] Vgl. V. 11. — [9] Vgl. 7, 7 f. — [10] V. 3 s. hinter 8, 14.

Hosea, Kap. 8.

1 אל חכך שופר כנשר על בית יהוה
יען עברו בריתי ועל תורתי פשעו
2 לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל
3 זנח ישראל טוב אויב ירדפו
4 הם המליכו ולא מבני השירו ולא ידעתי
כספם וזהבם עשו להם עצבים למען יכרת[ו]

5 זנח עגלך שמרון חרה אפי בם
עד מתי לא יוכלו נקיון
6 כי מישראל והוא חרש עשהו (ולא אלהים הוא)
כי שבבים יהיה עגל שמרון
7 כי רוח יזרעו וסופתה יקצרו
קמה אין לו צמח בלי יעשה קמח
אולי יעשה זרים יבלעהו

8 נבלע ישראל [היו לו מזבחות לחטא][1]
עתה היו בגוים ככלי אין חפץ בו
9 כי המה עלו אשור [המה מצרים ישובו][2]
פרא בודד לו אפרים התנו אהבים
10 גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם
ויחלו מעט ממשא מלך ושרים

11 כי הרבה אפרים מזבחות לחטא[3]
12 אכתב לו רבי תורתי כמו זר נחשבו
13 זבחי הבהבי יזבחו בשר ויאכלו
יהוה לא רצם עתה יזכר עונם ויפקד חטאתם[4]
14 וישכח ישראל את עשהו ויבן היכלות
ויהודה הרבה ערים בצורות
ושלחתי אש בעריו ואכלה ארמנותיה

1 Schrei aus voller Kehle:[5] Gleich einem Adler stürzt er (Assur) sich auf das Haus JHWH's
Weil sie meinen Bund übertreten und gegen meine Lehre gefrevelt haben.
2 Sie schreien zu mir: Mein Gott, wir Israeliten, wir kennen dich ja.

---

[1] Fehlt im MT. Vgl. V. 11.

[2] Fehlt im MT. Vgl. V. 13.

[3] MT. add. היו לו מזבחות לחטא.

[4] MT. add. המה מצרים ישובו.

[5] Wie mit einem Jodler, als ob du eine Posaune in der Kehle hättest. Bei den arabischen Dichtern schreit der Wildesel, als ob er eine Pfeife im

3 Israel hat das Heil verschmäht, (darum) verfolgt ihn der Feind.
4 Sie machten Könige, die nicht von mir sind; setzten Fürsten ein, die
ich nicht kenne. [gehen.
Aus ihrem Silber und Gold fertigten sie sich Götzen, damit sie zugrunde

5 Verschmäht ist dein Kalb Samaria, mein Zorn ist gegen sie entbrannt.
Wie lange noch? sie können nicht straflos bleiben!
6 Denn von Israel ist er, der Werkmeister, der es gemacht (er ist kein Gott);
Denn in Splitter wird gehen das Kalb von Samaria.
7 Denn Wind säen sie und Sturm ernten sie;
Halme sind keine, das Aufgesproßte gibt kein Mehl,
Und gäbe es welches, würden es Fremde verschlingen.[1]

8 Verschlungen ist Israel [sie hatten wohl Altäre — zu sündigen].
Nun sind sie unter den Völkern wie ein wertloses Gefäß;
9 Denn sie sind nach Assur gezogen [sie kehren nach Ägypten zurück]
Eigensinnig wie ein Wildesel ist Ephraim, er verteilt Liebesgaben[2]
10 Wenn sie (Gaben) verteilen unter den Völkern, ich werde sie jetzt fassen,
Daß sie ein wenig aufhören Könige und Fürsten zu salben.

11 Wenn Ephraim sich viele Altäre gebaut hat — um zu sündigen.
12 Schreibe ich ihm noch so viele Weisungen vor, sie werden wie die eines
Fremden geachtet.
13 Meine Opfergaben — sie sollten sie als Fleisch schlachten und verzehren.
JHWH mag sie nicht, jetzt gedenkt er ihrer Schuld und ahndet ihre Sünde.
14 Israel aber vergaß seines Schöpfers und baute (Götzen-) Tempel
Und Jehuda baute sich viele feste Städte —
Ich aber sende Feuer gegen seine Städte und es wird ihre Paläste verzehren.

In dieser Rede ertönt ein Schreckensruf, wie ihn Hosea nirgends sonst ausgestoßen hat. Schon sieht er den Adler (Assur) auf das Reich Israel niederstoßen. Die gedankliche und strophische Gliederung dieser Rede ist nicht so scharf und durchsichtig wie die der übrigen, aber dennoch dem Sinn und der Form nach deutlich genug. Strophenbau: $(6+7)+(6+7)$.

In der ersten Strophe werden der Abfall von Gott und die Usurpation des Königtums als Ursache des Verderbens angegeben

---

Gaumen hätte und die Pfeife wird so wenig wie die Posaune an den Gaumen gesetzt. Vgl. Jes. 58, 1 קרא בגרון אל תחשך כשופר הרם קולך. Hiermit scheint mir J. Wellhausens etwas spitze Bemerkung: „Man setzt die Posaune an den Mund, nicht an den Gaumen, sonst kann man nicht blasen" erledigt zu sein und es liegt deshalb kein Grund vor, die Stelle als korrupt zu streichen.

[1] Ein verwunderlicher Kettenschluß: Die Saat ist Wind, die Ernte turm, keine Halme, verirrt sich ein aufsprießender Halm, so gibt er kein Mehl und wird dennoch welches erzielt, trägt es der Feind davon.

[2] An Assur und Ägypten.

und dem Volke in der letzten Zeile die Anbetung der Götzen vorgeworfen.

Die zweite Strophe ist dem Kalb von Samaria gewidmet und schließt mit dem berühmten Satz von Säen des Windes, und Ernten des Sturmes — was von der Ernte da noch bleibt verschlingt der Fremde.

In der dritten Strophe sieht der Prophet Israel schon verschlungen. Es ist ein „wertloses Gefäß geworden", weil das Liebeswerben bei den Großmächten ein vergebliches war.[1] Es wird wohl eine Weile aufhören Könige ab- und einzusetzen — weil dieses Amt von den Großmächten besorgt werden wird. Damit wird auf den Schluß der ersten Strophe zurückgegriffen.

Die vierte Strophe handelt vom Kult. JHWH mag ihre Opfergaben nicht, er gedenkt ihrer Schuld und will ihre Sünden ahnden. Israel aber vergaß seines Schöpfers und baute sich Götzentempel und Jehuda sorgt schon für die Zeit, da das Nordreich zusammenbricht, vor und baut sich feste Städte — Gott aber sendet Feuer in die Städte, das die Paläste zerstören wird.

Es bleibt noch übrig, zwei Umstellungen zu rechtfertigen und daran einige weitere Bemerkungen zu knüpfen. Ich möchte aber zuerst darauf hinweisen, daß ich schon früher ähnliche Textumstellungen bei Hosea nachgewiesen zu haben glaube.[2] So habe ich Hosea 4, 6 gelesen:

נדמו עמי מבלי הדעת [כי את יהוה עזבו לשמר]

wobei die eingeklammerte Stelle aus V. 10 herüber genommen wurde,

ואכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרצו (כי את יהוה עזבו לשמר)

wo sie vollständig sinnlos und überflüssig ist.

Desgleichen habe ich Hosea 4, 11 ergänzt,

זנות ויין ותירוש יקח לב [ועם לא יבין ילבט]

wo die ergänzte Stelle aus V. 14 herübergeholt wurde,

כי עם הזונות יפרדו ועם הקדשות יזבחו (ועם לא יבין ילבט)

wo sie wieder ganz sinnlos ist.

---

[1] Wellhausen sagt: „Bemerkenswert ist die Aussage, daß bereits jetzt Israel ein verachtetes Volk, ein *σκεῦος ἀτιμίας* geworden sei." Es ist ganz deplaciert, die eigene Anschauung einem Propheten zu unterschieben. Es handelt sich da um die politische Situation eines kleinen Volkes zwischen zwei Großmächten und um nichts weiter! In ähnlicher Weise heißt es Jer. 48, 38 von Moab בכלי אין חפץ בו, wo es doch niemand einfallen wird, darin „Zukunftsmusik" zu suchen. Auch von einer Einzelperson wird dieselbe Wendung gebraucht (Jer. 22, 28), was da soviel heißt: Er ist jetzt „zum alten Eisen geworfen worden".

[2] Vgl. Strophenbau und Responsion S. 28 ff.

In ähnlicher Weise verfahre ich hier in V. 8,

נבלע ישראל [היו לו מזבחות לחטא]

wo sichtlich etwas ausgefallen sein muß, wie schon der kurze Halbvers נבלע ישראל im massoretischen Text zu beweisen scheint. Die ergänzte Stelle ist aber in V. 11 überschüssig,

כי הרבה אפרים מזבחות לחטא (היו לו מזבחות לחטא)

Desgleichen fehlt Ägypten unzweifelhaft in V. 9,

[1]כי המה עלו אשור [המה מצרים ישובו]

so daß man sogar versucht hat, in der folgenden Zeile מצרים für אפרים zu lesen und dabei allerlei künstliche Deutungen zu machen, die jetzt absolut überflüssig sind.

Die ergänzte Stelle findet sich wieder in V. 13^b,

יהוה לא רצם עתה יזכר עונם ויפקד חטאתם (המה מצרים ישובו)

wo sie durchaus nicht paßt. Die Deutung, daß sie als Strafe dorthin zurückkehren werden, scheint mir ganz verfehlt.

Es ist nicht uninteressant zu bemerken, daß Jer. 14, 10—12 unter dem Eindruck der beiden letzten Strophen entstanden ist, wobei der Prophet eine Wendung ganz wörtlich aus Hosea herübergenommen hat:

10 כה אמר יהוה לעם הזה
בן אהבו לנוע רגליהם לא חשכו
ויהוה לא רצם עתה יזכר עונם יפקד חטאתם
11 ויאמר יהוה אלי
אל תתפלל בעד העם הזה לטובה
12 כי יצמו אינני שומע אל רנתם.
וכי יעלו עולה ומנחה אינני רצם

10 Also spricht JHWH über dieses Volk:
So liebten sie umherzuschweifen, hemmten ihre Füße nicht
JHWH aber hat kein Gefallen an ihnen; nun gedenkt er ihrer Schuld und ahndet ihre Sünde.
11 Und JHWH sprach zu mir:
Flehe nicht für das Heil dieses Volkes;
12 Wenn sie fasten, höre ich nicht auf ihr Beten
Und wenn sie Brand- und Speiseopfer darbringen, so habe ich kein Gefallen daran.

Es ist augenscheinlich, daß unter dem „Umherschweifen" und dem „Nichthemmen der Füße" nur das diplomatische Hausieren bei den Großmächten gemeint sein kann. Auch das Mißfallen an den Opfergaben wird hier wie in Hosea deutlich zum Ausdruck gebracht.

---

[1] Auch sonst finden sich beide, Assur und Ägypten, beisammen, so Hosea 9, 3: ושב אפרים מצרים ובאשור טמא יאכלו; 7, 11: מצרים קראו אשור הלכו.

Nimmt man dazu, daß eine ziemlich eigenartige Wendung wörtlich mit entlehnt wurde, so wird man daran nicht zweifeln, daß Jeremias hier in sehr wesentlicher Weise von Hosea beeinflußt worden ist.

Was aber dem einen recht ist, muß auch dem anderen billig sein. Man will den Schlußvers 14 als Glosse nach Amos für einen späteren Zusatz ansehen und sogar genau den Zeitpunkt kennen, wann der Zusatz gemacht worden sei. Ich stehe aber nicht an zu behaupten, daß der Einfluß Amos' hier allerdings waltet, daß aber der Prophet Hosea selbst den wuchtigen Satz herübergenommen hat, um seine Rede abzuschließen. Diese Hypothese beansprucht gleiches Recht wie die anderen, die weder besser noch schlechter sind.

Hosea, Kap. 14.

2 שובה ישראל עד יהוה אלהיך כי כשלת בעונך
3 קחו עמכם דברים ושובו אל יהוה אמרו אליו
כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרי(ם) שפתינו
4 אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב
ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו
[אך אליך נשוב][1] אשר בך ירחם יתום

5 ארפא משובתם אהבם נדבה כי שב אפי ממנו
6 אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון
7 ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון
8 ישבו יושבי בצלו יחיו דגן ויפרחו כגפן[2]
9 אפרים מה לו[ו] עוד לעצבים אני עניתי[ו] ואשורנו[3]
אני כברוש רענן ממני פריך נמצא

2 Kehr' um, Israel, zu JHWH deinem Gotte, denn du straucheltest durch deine Sünde

3 Nehmet Worte mit euch und kehret um zu JHWH und sprechet zu ihm: Vergib uns ganz die Schuld und nimm das (dargebote) Gute und wir wollen auch das Versprechen halten.

4 Assur soll uns nicht helfen, auf Rossen werden wir (nach Ägypten) nicht reiten.

---

[1] Fehlt im MT. und ist dem Sinne nach ergänzt.

[2] MT. add. זכרו כיין לבנון, welches ich als Glosse oder Variante für וריח לו כלבנון ansehe.

[3] Wellhausen legt JHWH in den Mund: אני עֲנָתוֹ וַאֲשֵׁרָתוֹ „Ich bin seine (Göttin) 'Anat und seine Ašera'', d. h. ich leiste ihm, was jene ihm leisteten. Es ist unglaublich, was da einer Konjektur zuliebe JHWH und dem Propheten zugemutet wird!

Und nicht wollen wir das **Machwerk unserer Hände** unseren Gott
nennen,
[Sondern zu dir **kehren wir** zurück], bei dem der Verwaiste Erbarmen findet.

5 Ich will ihre **Abkehr** heilen, sie willig lieben; denn mein Zorn hat sich
von ihnen **gewandt**.
6 Ich will Israel wie Tau sein, daß es wie eine Lilie blühe und Wurzel
schlage wie die Libanon[bäume].
7 Seine Schößlinge sollen wuchern und seine Krone dem Ölbaume gleichen
und sein Duft dem Libanon.
8 Die in seinem Schatten wohnen, werden wieder Nährkraft entwickeln
[wie] Korn und aufblühen wie die Weinrebe
9 Was gehen Ephraim die **Götzen** an; ich erhörte ihn und werde blicken
auf ihn.
Ich gleiche einer grünenden Zypresse; bei mir findet sich deine Frucht.

Der Schluß des Buches Hosea besteht aus zwei sechszeiligen Strophen. In der **ersten** Strophe fordert der Prophet das Volk auf, zu JHWH zurückzukehren; denn die Abkehr von Gott ist die Ursache ihres Strauchelns und Irregehens. Sie brauchen keine **Geschenke** und **Gaben** mitzunehmen, wie auf ihren Wanderungen nach Assyrien und Ägypten. Schlichte aufrichtige Worte genügen. Nur müssen sie die Verzeihung ihrer Sünde sich erbitten und ihre Bittgänge nach Assyrien und Ägypten einstellen und ihr Versprechen auch halten. Sie dürfen natürlich keine Götzen anbeten, die sie selbst angefertigt haben. Sie müssen jetzt zu Gott zurückkehren, der der Waisen und Verlassenen sich annimmt.

Die **zweite** Strophe beginnt mit der Verkündigung Gottes, daß er ihren Abfall heilen und sich in Liebe dem Volke zuwenden werde. In fünf Antithesen wird die Gnade Gottes geschildert:

1. Unter dem erfrischenden Einfluß des himmlischen Taues wird Israel wie eine **Lilie** erblühen und dabei **Wurzel** fassen wie die Bäume des Libanon.

2. Die Schößlinge werden sich ausbreiten, die Krone herrlich (**grün**) sein wie die eines Ölbaumes und dabei **voll Duft** wie im Libanon.

3. Die in seinem Schatten Weilenden werden lebenspendend sein wie **Korn** und Blüten treiben wie der **Weinstock**.

4. Ephraim bedarf kein **Götzenbild**, **ich** (JHWH) überwache und erhöre ihn.

5. Ich gleiche einer **grünenden Zypresse** — habe aber **Frucht**.[1]

---

[1] Der Hinweis auf diese Antithesen findet sich zum Teile schon bei רד"ק Kimchi ואם תאמר יפסק בובם כמו הדגן הפוסק ויבש אלא ויפרח כגפן ..... ואם הברוש אינו עושה פירות ממני פריך נמצא בכל עת ובכל זמן.

Abgesehen von der scharfen Sinntrennung, welche beide Strophen scheidet und charakterisiert, treten auch deutlich die Kunstformen hervor, so die Responsion zwischen Zeile 1 und 5 der ersten und zweiten Strophe. Der Prophet spielt hier mit Umkehr, Abkehr und Rückkehr, wozu sehr hübsch das vom Sinn geforderte und ergänzte אך אליך נשוב sehr wohl paßt, denn es schließt die erste Strophe ab (Inclusio) und bildet die Verkettung mit der zweiten Strophe. Andererseits korrespondiert auch בעונך mit משובתם dem Sinne nach,[1] wie eine Vergleichung einiger Stellen bei Jeremia es leicht beweisen kann:

Jer. 5, 6 כי רבו פשעיהם עצמו משובותיהם
ib. 14, 7 כי רבו משובתינו לך חטאנו

Es scheint mir sogar möglich, daß Jeremias von diesen Stellen des Hosea sich habe beeinflussen lassen:

Jer. 3, 22 שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם

Auch die Korrespondenz zwischen למעשה ידינו und עצבים ist recht interessant. Daß sie zusammengehören, beweisen folgende Stellen:

Ps. 115, 4 עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם
Ps. 135, 15 עצבי הגוים כסף וזהב מעשה ידי אדם

Auch Hosea selbst verbindet beide Wurzeln und Begriffe gern:

Hosea 8, 4 כספם וזהבם עשו להם עצבים
Hosea 13, 2 ויעשו להם מסכה מכספם כתבונם מעשה חרשים כלה

Daß beide Wurzel synonym gebraucht werden, ersieht man übrigens aus Hiob 10, 8:

ידיך עצבוני ויעשוני „Deine Hände bildeten und machten mich".

Nicht minder interessant ist der innere Aufbau der Strophe. Z. 1 korrespondiert mit Z. 6, wenn der Zusatz richtig ist; aber auch Z. 2 mit Z. 5.

Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephanja und glossiert sie.[2]

Die These, die ich an die Spitze dieses Artikels gestellt habe, scheint mir neu und wichtig genug zu sein, sie muß aber bewiesen

---

[1] In der Wendung כי כשלת בעונך liegt bereits in nuce der Begriff des מכשול עון bei Ezechiel, der schon mehr theologisch vertieft ist. Die Sünde bildet eine schiefe Ebene, die immer weiter nach abwärts führt. Als Gegensatz dazu tritt in V. 5 die göttliche Liebe und Gnade, welche allerdings unter der Voraussetzung der Umkehr, Abkehr und Abfall heilt.

[2] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. XIX, S. 263 ff. (1905).

werden und dies will ich hier zu tun versuchen. Es handelt sich hierbei um Zephanja Kap. 3 V. 1 ff. und Ezechiel Kap. 22 V. 24 ff.

Zephanja Kap. 3 lautet:

1 הוי מוראה ונגאלה העיר היונה

2 לא שמעה בקול לא לקחה מוסר
ביהוה לא בטחה אל אלהיה לא קרבה

3 שריה בקרבה אריות שאגים
שפטיה זאבי ערב לא גרמו לבקר

4 נביאיה פוחזים אנשי בגדות
כהניה חללו קדש חמסו תורה

. . . .

7 אמרתי אך תראי אותי תקחי מוסר
ולא יכרת מעונה כל אשר פקדתי עליה
אכן השכימו השחיתו כל עלילותם

8 לכן חכו לי נאם יהוה ליום קומי לעד
כי משפטי לאסף גוים לקבץ(י) ממלכות
לשפך עליהם זעמי כל חרון אפי
כי באש קנאתי תאכל כל הארץ

1 **O beschmutzt und befleckt ist die gewalttätige Stadt!**
2 **Nicht hört sie auf eine Stimme, nicht nimmt sie Zucht an,**
Auf JHWH vertraut sie nicht, ihrem Gotte nahet sie nicht.
3 **Ihre Fürsten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen,**
Ihre Richter Nachtwölfe, die bis zum Morgen abnagen[1]
4 **Ihre Propheten sind leichtfertig, Männer des Truges,**
Ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigen die Lehre.

. . . .

. . . .

8c **Zu ergießen über sie meinen Grimm, meine ganze Zornglut;**
Denn von meinem Feuereifer wird die ganze Erde verzehrt werden.

Man vergleiche damit Ezechiel Kap. 22, V. 24 ff.:

24 את ארץ לא מטהרה לא גשמה ביום זעם
[א]שר נ[ש יאיה[2] בתוכה כארי שואג טרף טרף
נפש אכלו
חסן ויקר יקחו
אלמנותיה הרבו בתוכה

---

[1] sc. die Knochen.

[2] Ich lese mit Klostermann אשר für קשר; die Verderbnis muß aber alt sein, denn nur aus ihr erklärt sich der Sing. כארי שואג. Ferner muß mit LXX und mehreren neuen Kommentatoren נשיאיה für נביאיה des Textes gelesen werden, das ohnehin weiter unten V. 28 vorkommt.

26 כהניה חמסו תורתי ויחללו קדשי
בין קדש לחול לא הבדילו
ובין הטמא לטהור לא הודיעו
ומשבתותי העלימו עיניהם
ואחל בתוכם
27 ש[פט]יה[1] בקרבה כזאבים טרפי טרף
לשפך דם לאבד נפשות
למען בצע בצע
28 ונביאיה טחו להם טפל
הזים שוא וקסמים להם כזב
אמרים כה אמר אדני יהוה
ויהוה לא דבר
. . . .
30 ואבקש מהם איש גדר גדר ועמד בפרץ לפני
בעד הארץ לבלתי שחתה ולא מצאתי
31 ואשפך עליהם זעמי
באש עברתי כליתים

24 Du bist ein Land ungereinigt, nicht beregnet am Tage des Zornes,
25 Dessen Fürsten gleich brüllend[en] Löwe[n] zerreißen.
Menschenleben fressen sie,
Schutz und Ehre nehmen sie weg,
Mehren in ihm die Witwen.
26 Seine Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer.
Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,
Über Rein und Unrein belehren sie nicht,
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.
27 Seine Richter in seiner Mitte sind wie Wölfe, die zerreißen,
Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,
Um Gewinn zu erraffen.
28 Und seine Propheten haben ihre Tünche gestrichen,
Indem sie Nichtiges schauten und ihnen Trug orakelten,
Sprechend: Also hat der Herr JHWH gesprochen,
Während JHWH gar nicht geredet hat.
. . . .
. . . .
31 Da ergoß ich über sie meinen Grimm
Mit dem Feuer meines Zorns vernichtete ich sie.

---

[1] Im MT. steht שריה, aber dieses ist neben נשיאיה überflüssig. Außerdem ist zu bemerken, daß Ezechiel überhaupt das Wort שר vermeidet, welches noch bei Jeremias ungemein häufig vorkommt. Es kommt bei ihm in prosaischen Wendungen noch zweimal vor, und zwar 11, 1 und 17, 2. Dagegen findet sich bei ihm נשיא 32mal. Er vermied meines Erachtens das Wort שר mit Absicht, weil *šarru* in Babylon den Großkönig bezeichnete und er vielleicht durch die Anwendung dieses Wortes auf die Fürsten und höheren

Aus der Betrachtung und Vergleichung beider Stücke geht zur Evidenz hervor, daß sie in einem sehr engen Zusammenhange miteinander stehen und, da Zephanja (um 630) älter ist als Ezechiel (Berufung 597), so könnte eigentlich kein Zweifel darüber obwalten, daß Ezechiel die Prophetie des älteren Zephanja zum Teil wörtlich, zum Teil aber mit leichten Abänderungen herübergenommen und sie kommentiert[1] oder besser gesagt glossiert hat — aber es finden sich Kritiker, welche Zephanja Kap. 3 ganz oder teilweise als späteren Zusatz betrachten, so daß man, wenn sie Recht hätten, gezwungen wäre anzunehmen, dieses Stück sei von einem späteren Anonymus dem Ezechiel entlehnt worden.

Es ist daher nötig, eine genaue vergleichende Prüfung beider Stücke vorzunehmen, um womöglich in diesen selbst das Ursprüngliche von dem Entlehnten zu unterscheiden. Die Vergleichung muß von Zephanja V. 3—4 ausgehen, welche den Kern des ganzen Stückes bilden.

In vier ebenmäßig gebauten Zeilen (zu je vier und fünf Worten) werden die Fürsten, Richter, Propheten und Priester geschildert. Diese vier Zeilen sind bei Ezechiel noch als *disiecta membra* zum Teil erkennbar, dazwischen finden sich allerlei Einschiebsel ganz anderer Art und erklärender Natur. Hält es jemand wirklich für möglich, daß ein späterer Schriftsteller diese vier Zeilen aus Ezechiels Rede herausgeschält, knapper und poetischer gefaßt und zu einer Einheit umgestaltet hat?

Dazu kommt die Reihenfolge: Zuerst stehen die Fürsten, die brüllenden Löwen; damit begnügt sich Ezechiel nicht.[2] Er führt das Bild weiter aus: Sie brüllen nicht nur, sondern sie zerreißen auch, sie fressen Menschenleben, nehmen den Familien den Schutz und die Ehre, d. h. sie töten die Männer und vermehren so die Zahl der Witwen.

Auf die Fürsten (Löwen) folgen im Original die Wölfe, mit denen die bestechlichen Richter passend verglichen werden — aber

---

Beamten von Juda Anstoß zu erregen fürchtete. Freilich findet sich das Wort *šarru* in den assyrischen Inschriften häufig genug auch von kleinen, fremdländischen Königen und Fürsten; daß man aber oft „päpstlicher als der Papst" ist, wird nicht geleugnet werden können.

[1] Selbstverständlich ist das Wort *cum grano salis* zu nehmen. Ezechiel hatte natürlich nicht die Absicht zu kommentieren; für uns aber sind seine Zusätze eine Erklärung der knappen Stelle Zephanjas.

[2] Der Text hat allerdings נביאיה für נשיאיה, die Lesart ist aber gewiß falsch. Nimmt man dagegen an, daß der Anonymus aus Ezechiel geschöpft hat, so müßte man erwarten, daß er נשיאים herübergenommen und es nicht in שרים verändert hätte.

bei Ezechiel folgen die Priester, die ihm wichtiger gewesen zu sein scheinen als die Richter:

„Ihre Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer."[1]

Worin besteht nun die Vergewaltigung der Lehre? Ezechiel spricht sich darüber deutlich aus: es handelt sich um rituelle Sachen, nur bleibt es natürlich eine offene Frage, ob Ezechiel seinen Vorgänger richtig gedeutet oder seine eigene Anschauung hineingetragen hat:[2]

Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,
Über Rein und Unrein belehren sie nicht,
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.

Einen präziseren und sorgfältigeren Kommentar zu Zephanja V. 4b hätte keiner der späteren großen Kommentatoren, wie z. B. Raschi oder Ibn Ezra geben können.

An dritter Stelle statt an zweiter folgen bei Ezechiel die Richter (שפטיה), wofür allerdings im Texte „ihre Fürsten" (שריה), oder, wie man auch übersetzt „ihre Beamten" steht. Daß neben נשיאים nicht auch שרים vorkommen können, muß jeder einsehen. Ezechiel, der das Wort שר absichtlich durch נשיא ersetzt zu haben scheint, wird doch dasselbe Wort nicht gebrauchen, um niedrigere Kategorien von Beamten damit zu bezeichnen.

Der Vergleich der bestechlichen Richter mit Wölfen oder Schakalen, die feige sind bei hellichtem Tage zu rauben und nur in der Dunkelheit ihr Unwesen treiben, ist sehr zutreffend, weil der Richter nicht gewalttätig auftritt, sondern durch ein falsches und ungerechtes Urteil wirkt, das man schwer kontrollieren kann. Dieser Vergleich paßt aber auf Fürsten oder Beamte nicht.

Sehr verdächtig ist mir daher auch bei Ezechiel טרפי טרף, wozu auch das folgende wenig paßt. Hat man einmal Tier oder Mensch zerrissen, so ist das Ziel erreicht. Dazu kommt, daß טרף fast immer vom Löwen gebraucht wird und ich nur eine Stelle außer der unserigen kenne, wo es vom Wolf gebraucht wird (Gen. 49, 27

[1] Man vergleiche die viel einfachere Fassung bei Zephanja: „Ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigten die Lehre."

[2] Vgl. seine Vorschriften für die Priester Kap. 44, 23—24:

ואת עַמי יורו בין קדש לחל
ובין טמא לטהור יודיעום
ואת תורתי ואת חקתי . . ישמרו
ואת שבתותי ידרשו

בנימן זאב ישרף), die aber zweifelhaft zu sein scheint. Ich möchte daher vermuten, daß טרפי טרף aus einer Phrase wie ערבי ערב oder dergleichen verderbt wurde, jedenfalls muß sie Zephanjas זאבי ערב entsprechen. Daran schließt sich vortrefflich die Erklärung Ezechiels:

Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,
Und um Gewinn (durch Bestechung) zu erraffen.

Die Propheten, die bei Zephanja an dritter Stelle stehen, kommen hier an vierter Stelle und die kurzen undeutlichen Wendungen Zephanja's werden von Ezechiel in seiner Manier und mit den ihm sonst eigentümlichen Wendungen verdeutlicht.[1]

Ich glaube, daß damit die von mir in der Überschrift aufgestellte These bewiesen ist. Es bleibt aber noch übrig, die Überschriften beider Prophezeiungen miteinander zu vergleichen, weil einerseits dadurch auch in der Überschrift die Abhängigkeit Ezechiels von Zephanja erwiesen, anderseits aber auch die Auffassung aller älteren Kommentare gegenüber den modernen in bezug auf das dunkle Wort מוראה bei Zephanja durch Ezechiel bestätigt wird.

Die Überschrift bei Zephanja:

הוי מוראה ונגאלה העיר היונה

wird von Ezechiel in seiner Weise paraphrasiert:

את ארץ לא מטהרה היא לא נשמה ביום זעם.

Demnach ergibt sich für מוראה bei Ezechiel לא מטהרה „die nicht gereinigte", was mit der Erklärung der älteren Kommentare, die מוראה von ראי „Kot" ableiten, übereinstimmt. Dem נגאלה entspricht לא נשמה „nicht beregnet", also „schmutzig", von Regen nicht abgespült.

Wie aber die Bedeutung von מוראה durch לא מטהרה festgestellt wird, so muß man auch die Lesung מטהרה gegen den Verbesserungsversuch ממטרה, „beregnet" schützen und man darf auch זעם nicht in זרם verändern, weil der Prophet in V. 31 (ואשפך עליהם זעמי) auf das Wort zurückgreift.

Endlich muß ich auch auf die Schlußverse beider Stücke hinweisen (Zeph. 8^{c-d} und Ez. 31), die zum Teil wörtlich, zum Teil dem Sinne nach übereinstimmen, wobei noch darauf aufmerksam gemacht werden muß, daß die letzte Zeile in Zephanja V. 8 nahezu wörtlich sich schon Kap. 1, 18 findet und sich somit als echt Zephanjanisch erweist.[2]

---

[1] Die Wendung מחו טפל kommt bei Ezechiel siebenmal vor und es ist begreiflich, daß er sie auch hier anwendet. Umgekehrt hätte sie der Anonymus wahrscheinlich herübergenommen.

[2] Vgl. übrigens auch Zeph. 1, 17—18 mit Ez. 7, 19.

Ich weiß sehr wohl, daß man in Zephanja Kap. 3 einige sprachliche und sachliche Indizien finden wollte, die in eine spätere Periode weisen. Mir scheinen aber diese Indizien durchaus nicht beweiskräftig: 1. Das Wort נאל ist keineswegs als „Erweichung von נעל“ anzusehen und stimmt auch in der Bedeutung damit nicht überein. 2. Für מצדו ist wahrscheinlich wie Jer. 9, 9 מצתו zu lesen; behält man aber מצדו, so beweist das Nichtvorkommen dieses Wortes im AT. und die Übereinstimmung mit aram. צדי gar nichts. 3. Die Wendung פקד על ist sehr alt und häufig; erst wenn man ihr eine Bedeutung unterschiebt, die sie an dieser Stelle nicht hat, wird sie verdächtig. Auch die sachlichen Indizien beruhen zum Teil auf unrichtigen Voraussetzungen, so in der Deutung des צדיק, und sind zum Teil ganz unsicherer Art, weil wir weder sprachlich noch sachlich über jene Zeiten genug informiert sind, um solche Schlüsse aus kleinen Abweichungen ziehen zu dürfen.

Diesen kritischen Einwendungen von zweifelhaftem Wert gegenüber glaube ich die Momente, die sich aus der Vergleichung beider Stücke ergeben haben, mit Ruhe entgegenstellen zu dürfen und daran mit Cornill festzuhalten, daß mindestens die ersten acht Verse und vielleicht der ganze Abschnitt V. 1—3 von Zephanja herrühren.

Der Tag des Herrn (יום יהוה).

Es ist meine Absicht nicht „den Tag des Herrn“ in dem biblischen Schrifttum vom theologischen Standpunkt zu verfolgen, sondern die Art zu untersuchen, wie er bei verschiedenen Propheten geschildert wird, und dabei zu prüfen, ob und wie weit diese Schilderungen voneinander abhängig sind.

Abgesehen vom Propheten Joel, dessen Zeit noch immer mit Sicherheit nicht bestimmt ist und die man zunächst besser später als früher ansetzen darf, kommt „Der Tag des Herrn“ zum ersten Male bei Amos 5, 18 ff. vor:

18 הוי המתאוים את יום יהוה
למה זה לכם יום יהוה
הוא חשך ולא אור
19 כאשר ינום איש מפני הארי ופגעו הדב
ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו נחש
20 הלא חשך יום יהוה ולא אור
ואפל ולא נגה לו

18 Wehe denen, die herbeisehnen den Tag des Herrn!
Was soll euch denn der Tag des Herrn?

Er ist Finsternis und nicht Licht.
Wie wenn jemand vor einem Löwen flüchtet und ihm ein Bär begegnet
Und tritt er ins Haus ein und lehnt seine Hand an die Wand, da beißt ihn eine Schlange.
Ja, Finsternis ist der Tag des Herrn und nicht Licht
Und Dunkelheit und nicht hat er einen Schein.

Nicht nach seiner Beschaffenheit, sondern nach seinen Wirkungen schildert Jesaias den Tag des Herrn (Kap. 2, 12 ff.):

12	כי יום ליהוה צבאות	
	על כל נאה ורם	ועל כל נשא ושפל
13	ועל כל ארזי הלבנו הרמים	ועל כל אלוני הבשן הנשאים
14	ועל כל ההרים הרמים	ועל כל הגבעות הנשאות
15	ועל כל מגדל גבוה	ועל כל חומה בצורה
16	ועל כל אניות תרשיש	ועל כל שכיות החמדה
17	ושח גבהות האדם	ושפל רום אנשים
18	ונשגב יהוה לבדו ביום ההוא	
	והאלילים כליל יחלף	
19	ובאו במערות צרים ובמחלות עפר	
	מפני פחד יהוה ומהדר גאונו	בקומו לערץ הארץ
20	ביום ההוא ישליך האדם	את אלילי כספו ואת אלילי זהבו
	אשר עשו לו להשתחות	לחפר פרות ולעטלפים
21	לבוא בנקרות הצרים ובסעיפי הסלעים	
	מפני פחד יהוה ומהדר גאונו	בקומו לערץ הארץ

12 Denn ein Tag des Herrn der Heerescharen [wird kommen]
Über alles Stolze und Hohe und über alles Erhabene, daß es erniedrigt werde.
13 Und über alle hohen Zedern des Libanon und über alle erhabenen Basanseichen
14 Und über alle hohen Berge und über alle hochragenden, erhabenen Hügel
15 Und über jeden hohen Turm und über jede befestigte Mauer
16 Und über alle Tarsisschiffe und über alle kostbaren Schaustücke
17 Und es wird gebeugt der Menschen Hochmut und gedemütigt der Männer Stolz
Und hocherhaben wird der Herr allein sein an jenem Tage.

18 Und die Götzen — gänzlich werden sie verschwinden.
19 Da wird man in Felshöhlen und in Erdlöcher eindringen
Vor JHWH's Schrecken und seiner Majestät Pracht, wenn er sich erhebt die Erde zu zerschmettern
20 An jenem Tage werden die Menschen ihre Götzen aus Silber und Gold wegwerfen,
Die sie sich zum Anbeten gefertigt, zu den Ratten und Fledermäusen [hinwerfen].

21 **Um in Klüfte der Berge und in die Felsenrisse einzudringen**
Vor JHWH's Schrecken und der Pracht seiner Majestät, wenn er sich
erhebt die Erde zu zerschmettern.

Eine Vergleichung dieser Schilderung mit der bei Amos zeigt eine große Verschiedenheit und läßt jeden Berührungspunkt vermissen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesaias das knapp hingeworfene, düstere Bild des „Tag des Herrn" bei Amos gekannt hat — aus seiner Darstellung läßt sich dies nicht beweisen, man kann höchstens vermuten, daß er mit einer gewissen Absichtlichkeit die düsteren Farben vermieden und den Tag des Herrn durch die Beschreibung seiner elementaren Gewalt und die Schilderung des Schreckens, den er einflößte, auf die Einbildungskraft wirken läßt.

Ein anderes Bild vom „Tag des Herrn" bietet Zephanja. Ich greife zunächst das wichtigste Stück heraus und setze es hierher (Kap. 1, 14—18):

14 קרוב יום יהוה הגדול קרוב ומהר מאד
קול יום יהוה מר צרח שם גבור
15 יום עברה היום ההוא יום צרה ומצוקה
יום שאה ומשואה יום חשך ואפלה
16 יום ענן וערפל: יום שופר ותרועה
על הערים הבצרת ועל הפנות הגבהות

17 והצרתי לאדם והלכו כעורים כי ליהוה חטאו
ושפך דמם כעפר ולחמם כגללים
18 גם כספם גם זהבם [בחוצות ישליכו]
לא יוכל להצילם ביום עברת יהוה
ובאש קנאתו תאכל כל הארץ
כי כלה אך נבהלה יעשה את כל ישבי הארץ

14 **Nahe ist der große Tag des Herrn, nahe und sehr schnell.**
Horch, am Tage des Herrn, bitter kreischt da der Held.
15 **Ein Tag des Zorns ist jener Tag, ein Tag der Not und Bedrängnis**
Ein Tag von Zerstören und Zerstörung, ein Tag von Finsternis und Dunkelheit
16 **Ein Tag von Gewölk und Nebel (1, 6) ein Tag der Posaune und Fanfare**
Gegen die festen Städte und die hohen Zinnen.

17 **Und ich bedränge die Menschen, daß sie wie Blinde wandeln, weil sie**
gegen den Herrn frevelten.
Und verschüttet wird ihr Blut wie Staub und ihre Eingeweide wie Kot
18 **Auch ihr Silber und ihr Gold [werden sie auf die Straße werfen].**
Es wird sie nicht retten können am Tage der Wut des Herrn
Und durch das Feuer seiner Rache wird das ganze Land verzehrt;
Denn Vernichtung, plötzlicher Untergang bereitet er allen Bewohnern des
Landes.

Eine sorgfältige Prüfung dieses Stückes muß jedermann überzeugen, daß verschiedene Elemente für diese Schilderung des Tages des Herrn benutzt worden sind, und zwar in erster Reihe die aus Amos und Jesaia. Die düsteren Farben Amos' werden hier rhetorisch verstärkt und neben der Finsternis und Lichtlosigkeit figurieren auch Schrecken und Bedrängnis, Zerstören und Zerstörung, Zorn, Posaunen- und Fanfarenschall — und alle diese Schrecknisse sind gerichtet „gegen die festen Städte und gegen die hohen Zinnen".

Diese Wendung ist sachlich und nahezu wörtlich aus Jesaia herübergenommen. Damit ist aber die Ähnlichkeit in keiner Weise erschöpft, denn es heißt weiter:

Und ich beängstige die Menschen, daß sie wie Blinde wandeln. Auch in Jesaias wird in Verfolg des Tages des Herrn der Menschen Hochmut gedemütigt, so daß sie sich in dunkle Felshöhlen und Erdlöcher verkriechen. Zephanja läßt sie dafür in hellen Straßen wie Blinde wandeln.

Sie werfen dort ihre Götzen aus Silber und Gold fort, weil sie ihnen nicht mehr helfen können — aber nicht nur die Götzen, auch das Gold und Silber kann ihnen in der bitteren Not nicht helfen. In gleicher Weise läßt sie Zephanja das Silber und Gold wegwerfen (nach meiner Ergänzung, die ich weiter unten begründen werde), das ihnen nicht mehr nutzen kann, „am Tage da sich der Herr „erhebt die Erde (ארץ) zu zerschmettern", wie Jesaias sich ausdrückt, oder (nach Zephanja) an dem Tage, wo durch das Feuer der Rache das ganze Land (ארץ) vernichtet wird.

Fassen wir die Vergleichsmomente beider Schilderungen zusammen, so beginnen beide (1) mit dem Tag des Herrn. Es folgt (2) die nahezu wörtliche Phrase von dem hohen Turme und der festen Mauer, dann (3) die Demütigung der Menschen, (4) das Wegwerfen von Gold und Silber, (5) die Vernichtung der Erde.

Daß demnach Zephanja die Rede Jesaias bewußt oder unbewußt und unter Benutzung anderer Elemente bis zu einem gewissen Grade nachgebildet hat, scheint mir eine unleugbare Tatsache zu sein.

Das Verhältnis Joels zu Zephanja ist solange nicht zu bestimmen, als nicht die Zeit, in welcher der erstere geweissagt hat, festgelegt ist.

Anders stellt sich die Sache bei Ezechiel, von dem wir wissen, daß er Zephanja gründlich, vielleicht allzu gründlich benutzt hat. Danach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß ihm in Kap. 7, 7 ff. die Schilderung Zephanjas vorgeschwebt, wenn er sie auch nicht in ähnlicher Weise wie in Kap. 22, 24 ff. herübergenommen hat.

Wiederholt macht er Ansätze, den Tag des Herrn zu schildern:

7 Gekommen ist die Zeit, nahe ist der Tag
12 Gekommen ist die Zeit, herangerückt ist der Tag etc.

er verliert sich aber immer wieder in Wendungen, die ihm auch sonst geläufig sind, und die streng genommen nicht zur Sache gehören — aber plötzlich kommt eine Stelle vor, die unzweideutig auf Zephanja als Quelle zurückweist (7, 19):

כספם בחוצות ישליכו וזהבם לנדה יהיה
כספם וזהבם לא יוכל להצילם ביום עברת יהוה
נפשם לא ישבעו ומעיהם לא ימלאו

Ihr Silber werden sie auf die Straße werfen und ihr Gold wird als Unflat gelten,
Ihr Silber und ihr Gold kann sie nicht retten am Tage des Ingrims des Herrn.
Ihre Gier werden sie (damit) nicht sättigen und ihren Bauch nicht füllen.

Daß die mittlere Zeile wörtlich aus Zephanja entlehnt wurde, ist sicher und längst erkannt worden. Ebenso sicher scheint es mir, daß Ezechiel diese Zeile durch die folgende glossiert hat in derselben Manier, die wir schon von ihm kennen; die Glosse sieht schon einem Kommentar verzweifelt ähnlich. Dagegen glaube ich, daß wir aus der ersten Zeile für die Textkritik unserer Zephanjastelle lernen können. In Zephanja fehlt hier etwas in der Ökonomie der Verseinteilung sowohl als inhaltlich. Nun finden wir in der Vorlage bei Jesaia בחוצות ישליכו und dieselbe Wendung steht auch bei Ezechiel, der aus Zephanja geschöpft hat. Wir dürfen daher diese Worte bei Zephanja mit gutem Gewissen ergänzen.

Die Komposition von Ezechiel Kap. 25.

Die strophische Gliederung dieses Orakels ist in meinem Buche „Die Propheten" gegeben worden. Ich setze die Strophen im Urtexte hierher:

1 ויהי דבר יהוה אלי לאמר
2 בן אדם
שים פניך אל בני עמוי
והנבא עליהם
3 ואמרת לבני עמון
שמעו דבר אדני יהוה

A,
כה אמר אדני יהוה
יען אמרך האח אל מקדשי כי נחל
ואל אדמת ישראל כי נשמה[1]

C.
8 כה אמר אדני יהוה
יען אמר מואב ושעיר
הנה ככל הגוים בית יהודה

[1] MT. add. ואל בית יהודה כי הלכו בגולה.

4 לכן הנני נתנך לבני קדם למורשה
וישבו טירותיהם בך
ונתנו בך משכניהם
המה יאכלו פריך
והמה ישתו חלבך
5 ונתתי את רבה לנוה גמלים
ואת בני עמון למרבץ צאן
וידעתם כי אני יהוה |

9 לכן הנני פתח את כתף מואב
מהערים מעריו מקצהו
צבי ארץ בית הישימות בעל מעון וקריתמה
10 לבני קדם על בני עמון
ונתתיה למורשה
למען לא תזכר בני עמון בגוים
11 ובמואב אעשה שפטים
וידעו כי אני יהוה |

B.

6 כי כה אמר אדני יהוה
יען מחאך יד ורקעך ברגל
ותשמח בכל שאטך בנפש אל אדמת ישראל

7 לכן הנני נטיתי את ידי עליך
ונתתיך לבג לגוים
והכרתיך מן העמים
והאבדתיך מן הארצות
אשמידך . . . .
. . . .
. . . .
וידעת כי אני יהוה |

D.

12 כה אמר אדני יהוה
יען עשות אדום בנקם נקם לבית יהודה
ויאשמו אשום ונקמו בהם

13 לכן כה אמר אדני יהוה
ונטתי ידי על אדום
והכרתי ממנה אדם ובהמה
ונתתיה חרבה מתימן
ודדנה בחרב יפלו
14 ונתתי את נקמתי באדם ביד עמי ישראל
ועשו באדום כאפי וכחמתי
וידעו את נקמתי נאם אדני יהוה |

E.

15 כה אמר אדני יהוה
יען עשות פלשתים בנקמה
(וינקמו נקם) בשאט בנפש למשחית איבת עולם

16 לכן כה אמר אדני יהוה
הנני נוטה ידי על פלשתים
והכרתי את כרתים
והאבדתי את שארית חוף הים

17 ועשיתי בם נקמות גדלות
בתוכחות חמה
וידעו כי אני יהוה
בתתי את נקמתי בם |

Wie man sieht, besteht die Weissagung aus einer kurzen Einleitung und fünf Strophenpaaren von je 3 + 8 Zeilen, von denen die je kleinere Strophe also beginnt:

Also spricht der Herr JHWH
Weil du . . . .

und den Vorwurf an das betreffende Volk enthält.

Die je achtzeilige Strophe beginnt mit „Darum . . .“, schließt „Und du (ihr, sie) sollst erkennen, daß ich JHWH bin“ und

enthält die dem Volke verkündete Strafe. Charakteristisch für die Strophenpaare B, D und E ist, daß die je dritte Zeile der achtzeiligen Strophe die Vernichtung des betreffenden Volkes verkündet, was durch die gleichlautende Wendung והכרתי ausgedrückt wird.[1]

Nachdem es nun durch den vorangehenden Abschnitt[2] feststeht, daß Ezechiel den Zephanja gründlich studiert und benützt hat, so darf man die Frage aufwerfen, ob sich nicht hier in der Schilderung der angrenzenden Völker zephanjanischer Einfluß geltend gemacht hat.

Zur Vergleichung bietet sich Zephanja Kap. 2, V. 5—10, worin der Prophet die Schicksale der Philister und der Brudervölker Moab und Amon schildert. Ich setze die beiden Strophen im Urtexte und Übersetzung hierher:

5 הוי ישבי חבל הים גוי כרתים
דבר יהוה עליכם כנען ארץ פלשתים
והאבדתיך מאין יושב
6 והיתה חבל הים נות כרת רעים וגדרות צאן
7 והיה חבל לשארת בית יהודה עליהם ירעון
בבתי אשקלון בערב ירבצון
כי יפקדם יהוה אלהיהם ושב שבותם

8 שמעתי חרפת מואב וגדופי בני עמון
אשר חרפו את עמי ויגדילו על גבולם
9 לכן חי אני נאם יהוה צבאות אלהי ישראל
כי מואב כסדום תהיה ובני עמון כעמורה
ממשק חרול ומכרה מלח ושממה עד עולם
שארית עמי יבזום ויתר גוי ינחלום
10 זאת להם תחת גאונם
כי חרפו ויגד[י]לו על עם יהוה צבאות

5 Wehe den Bewohnern des Meeresdistriktes, dem Volke der Kreter
Das Wort JHWH's ist gegen euch, Kanaan, Land der Philister:
„Ich vernichte dich, daß kein Bewohner bleibt"
6 Und der Meeresdistrikt wird zu Steppen, Angern von Hirten und Schafhürden
7 Und er wird Erbteil dem Überreste vom Hause Juda, darauf weiden sie;
In den Häusern Askalons werden sie am Abend lagern,
Wenn JHWH, ihr Gott, ihrer gedenkt und zurückführt ihrer Gefangenschaft.

8 Ich hörte die Schmähung Moab und die Lästerung der Söhne Amons,
Welche mein Volk lästerte und übermütig waren gegen ihr Gebiet

[1] Vgl. auch Ezechiel Kap. 14, wo ebenfalls in der Strophe I, III, IV in der je dritten Zeile die Wendung והכרתי ממנה אדם ובהמה wiederkehrt.

[2] Vgl. oben S. 30 ff.

9 Darum, so wahr ich lebe, spricht JHWH der Heerscharen, Israels Gott
Moab wird wie Sodom sein und der Amoniter Land wie Gomorra,
Besitztum von Kesseln und Salzgruben und Wüste in Ewigkeit;
Meines Volkes Überrest wird sie plündern und der Rest meiner Nation
sie beerben
10 Dies wird ihnen für ihren Hochmut werden;
Die sie schmähten und waren übermütig gegen JHWH Zebaots Volk.

Damit muß man die entsprechenden Strophen bei Ezechiel, welche sich gleichfalls auf die Philister und Moabiter beziehen, vergleichen:

A. 2.

4 Darum gebe ich dich den Söhnen des Ostens[1] zum Besitz,
Daß sie ihre Zeltringe in dir aufschlagen,
Und ihre Wohnungen in dir errichten.
Sie werden deine Frucht essen,
Und sie werden deine Milch trinken.
5 Und ich verwandle Rabba in eine Trift für Kamele,
Und das Amoniterland in einen Lagerplatz für Schafe,
Und ihr sollt erkennen, daß ich JHWH bin.[2]

E. 2.

16 Darum spricht also der Herr JHWH:
Ich strecke meine Hand aus gegen die Philister
Und tilge aus die Kreter
Und vernichte den Überrest der Meeresküste.
17 Und ich vollziehe an ihnen große Rache,
Mit grimmigen Züchtigungen
Und sie sollen erkennen, daß ich JHWH bin,
Wenn ich meine Rache über sie bringe.

---

1 D. h. den Beduinen.

2 Wer das soeben erschienene Werk Alois Musil's „Arabia Petraea" I Moab gelesen und das Land und dessen Ruinen an der Hand dieses kundigen und mutigen Führers durchstreift hat, der wird als Motto zu jenem Werke diese Worte des Propheten niederschreiben, und wer diese Stelle verstehen und die Wahrheit der prophetischen Verkündigung erkennen will, der blättere in jenem Buche, aus dem ich nur drei Stellen anführen will:

S. 314. „Um 11 Uhr (15. Juni 1901) erreichten wir die Anlage Kaṣr al-Mšeiš. Diese Anlage besteht aus einem festen Hofe, einem Wartturm und einigen Zisternen. Der feste Hof ist 36 Schritte lang, 34 Schritte breit; seine Mauern sind 1—2 *m* stark. Alles ist gänzlich zerstört und in Hürden verwandelt, so daß man die innere Einrichtung kaum feststellen kann.

S. 316. Von den Strahlen der untergehenden Sonne überflutet, breitet sich vor uns eine schöne, von hohen, roten Wänden abgeschlossene und grün bewachsene Ebene aus. Das Sonnenlicht brach sich an den roten Wänden, so daß ihre Ränder und Kanten wie von tausend Flammen übergossen

Als Vergleichsmomente ergeben sich: 1. Beide Propheten behandeln Moab (Amon) und die Philister. 2. Beide schildern das Übergreifen der Wüste in die seßhaften Gebiete. 3. In beiden werden in fast ähnlichen Wendungen die Verwandlung der stolzen Städte und Burgen in „Angern von Hirten und Schafshürden" oder in „Triften von Kamelen und in Lagerplätze von Schafen" verkündet. Die Veranlassung mag dem Propheten Zephanja der Skythensturm gegeben haben, der die Flucht in die Wüste und das Übergreifen der Wüste urplötzlich verursacht haben kann.[1]

Liegt schon auf Grund dieser Beobachtung die Vermutung nahe, daß hier wieder Ezechiel nach „berühmten Mustern" gearbeitet hat, so ergibt sich dies zur Evidenz aus der Vergleichung folgender zwei Stellen:

Zeph. 2, 3:	Ezech. 25, 16:
הוי יושבי חבל הים גוי כרתים	לכן כה אמר אדני יהוה
דבר יהוה עליכם כנען ארץ פלשתים	הנני נוטה ידי על פלשתים
והאברתיך מאין יושב	והכרתי את כרתים
והיתה חבל הים וכו׳	והאבדתי את שארית חוף הים

Zunächst muß auf die Tatsache hingewiesen werden, daß diese seltene Benennung der Philister כרתים nur an diesen beiden Stellen sich findet. Außerdem sei hervorgehoben, daß כרתים in beiden Stellen neben פלשתים und חבל הים (חוף) und neben dem Worte והאבדתי (והאברתיך) vorkommt. Etwas ungeschickt ist die Abänderung von גוי כרתים (Zeph.)

---

erschienen und von einer tiefglühenden Aureole umgeben waren. Weiter in SO. ragte der hohe Šhaḳ zum Himmel und sein blendend weißer Kopf schien in der dunkelblauen Luft zu brennen. Violette Luftstreifen schwebten wie ein Schleier über der grünen Ebene und umwoben eine Unzahl von schwarzen Zelten, die aus der grünen Umgebung hervorlugten. Die kleinen schmiegten sich in weitem Umkreise wie verschämt aneinander, wogegen die großen ansehnliche Reihen bildeten, sich aber auch aneinanderzudrängen schienen, um den größten nicht viel Raum zu lassen. Die längsten standen stolz jedes für sich da oder waren höchstens von einigen kleinen begleitet, die aber sichtlich nur ihre Fortsetzung bildeten. Und vor und zwischen den Zelten wogten unabsehbare, meist weiße Scharen von Kamelen, so daß es schien, als müßten sie alle Zelte überfluten.

S. 355. Einst stark befestigt und, wie man aus den Grundmauern schließen kann, mit großen Bauten versehen, ist sie (die Ruinstätte Bejt Zer'a in w. Ḥesbân) jetzt zu Tennen, Hürden, Stallungen und Strohmagazine umgewandelt." Vgl. noch S. 302, 324, 330, 332, 350, 354, 374 und 399.

[1] Beachtenswert ist auch V. 14 bei Ezechiel, wo die Züchtigung Edoms durch Israel angekündigt wird, ähnlich wie bei Zephanja, wo Jehuda als Erbe und Rächer der Philister und Moabiter dargestellt wird.

in כרתים (Ezech.); die deutsche Nation in Amerika bedeutet doch ganz etwas anderes als Deutschland.

Beachtenswert ist auch das formale Moment, daß das Wort für Vernichtung, welches bei Zephanja nur in der dritten Zeile der Strophe über die Philister steht, bei Ezechiel in drei Strophen in der je dritten Zeile steht, nur daß Ezechiel außer האביד das Wort הכרית gebraucht, in Strophe E aber über die Philister sich noch soweit seiner Vorlage anschließt, daß er neben הכרית auch האביד erhalten hat.[1] Was ihn bewogen hat האביד in הכרית abzuändern, mag neben anderen Gründen — er gebraucht auch fast dieses Wort gern und האביד nur selten — mag vielleicht das Wortspiel והכרתי את כרתים gewesen sein. Auffallend wäre nur dabei, daß die letzte Strophe den Ausgangspunkt für diese Veränderung bilden sollte; es wird aber sofort klar, wenn man bedenkt, daß nach der ganzen Anlage Zephanjas die Philister (גוי כרתים) an erster Stelle behandelt werden. Die Reihenfolge bei Ezechiel ist eine andere. Ihm waren für seine Gruppierung andere Motive maßgebend als die Zephanjas.

Jesaia, Kap. 47.

Dieses Kapitel war Gegenstand einer Diskussion, welche verschiedene Einwände gegen meine Theorie ins Feld geführt hat. Ich halte es daher für angemessen, meinen Standpunkt in bezug darauf zu präzisieren; es wird sich dabei, wie ich glaube, zeigen, daß die gegen meine Aufstellungen gerichteten Einwände keineswegs stichhaltig sind.

Um dem Leser ein Urteil zu ermöglichen, setze ich die strophische Gliederung dieses Kapitels, wie ich sie in den „Propheten" gegeben habe, hierher:

1. רדי ושבי על עפר בתולת בת בבל
שבי לארץ אין כסא בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך רכה וענגה

2 קחי רחים וטחני קמח
גלי צמתך חשפי שבל
גלי שוק עברי נהרות

3 תגל ערותך גם תראה חרפתך
נקם אקח ולא אפגע אדם |

4 גאלנו יהוה צבאות שמו קדוש ישראל

5 שבי דומם ובאי בחשך בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך גברת ממלכות

[1] Allerdings auch noch in Strophe B (V. 7).

6 קצפתי על עמי חללתי נחלתי ואתנם בידך
לא שמת להם רחמים על זקן הכבדת עלך מאד
7 ותאמרי לעולם אהיה גברת
עד לא שמת אלה על לבך
לא זכרת אחריתה |

8 ועתה שמעי זאת עדינה הישבת לבטח
האמרה בלבבה אני ואפסי עוד
לא אשב אלמנה ולא ארע שכול
9 ותבאנה לך שתי אלה רגע ביום אחד
שכול ואלמן כתמם באו עליך
ברב כשפיך בעצמת חבריך מאד
10 ותבטחי ברעתך אמרת אין ראני

חכמתך ודעתך היא שובבתך
ותאמרי בלבך אני ואפסי עוד
11 ובא עליך רעה לא תדעי שחרה
ותפל עליך הוה לא תוכלי כפרה
ותבא עליך פתאם שאה לא תדעי
12 עמדי נא בחבריך וברב כשפיך
באשר ינעת מנעוריך
אולי תוכלי הועיל אולי תערצי

13 נלאית ברב עצתיך יעמדו נא ויושיעך
הברי שמים החזים בכוכבים
מודיעים לחדשים מאשר יבאו עליך
14 הנה היו כקש אש שרפתם
לא יצילו את נפשם מיד להבה
אין גחלת לחמם אור לשבת נגדו
15 כן היו לך אשר ינעת סחריך מנעוריך
איש לעברו תעו אין מושיעך |

„Ein Triumphlied auf den Fall Babels. Die Götter sind gestürzt, nun bricht auch das Reich zusammen. Der Strophenbau hat folgende Form: $8 + 8 + 7 + 8 + 8$, von denen die beiden ersten Strophen in dem massoretischen Text markiert sind." (Die Propheten I, S. 179.)

Paul Ruben veröffentlichte in Jewish Quarterly Review, Vol. XI, p. 431—479 (1899) eine sehr gründliche und beachtenswerte Untersuchung über „Strophic Forms in the Bible" im Anschluß an meine „Propheten". Hier ist nicht der Platz, in eine Kritik seiner Bemerkungen im allgemeinen einzugehen. Ich behalte mir vor, seine Vorschläge eingehend zu behandeln und zweifle gar nicht, daß manches daraus

zu lernen sein wird, muß aber schon jetzt den Vorwurf zurückweisen, daß ich es an Textkritik und Benutzung der Versionen, besonders der LXX, habe fehlen lassen. In meinem Buche wird man oft Konjekturen finden, die ich selbst gemacht oder von anderen herübergenommen habe, freilich nicht in dem Ausmaße, wie es Dr. Ruben getan hat. Auch die LXX ist vielfach benutzt worden, allerdings mußte ich oft gegen ihre Lesungen Stellung nehmen, wie z. B. in Jer. Kap. 10, was ja mein Kritiker zu billigen scheint. Dr. Ruben, der meine Theorie im großen und ganzen anerkennt, macht dort den Versuch Jesaia Kap. 47 anders zu gruppieren. Die von ihm vorgeschlagene strophische Gliederung folgt hier.

Kap. 47.

1 רדי ושבי על עפר | בתולת בת בבל
שבי על ארץ אין כסא | בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך | רכה וענגה
2 קחי רחים וטחני קמח | גלי צמתך
חשפי שבל גלי שוק | עברי נהרות
3 תגל ערותך | גם תראה חרפתך
נקם אקח | ולא אפגע אדם.

4 גאלנו יהוה צבאות שמו | קדוש ישראל
5 שבי דומם ובאי בחשך | בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך | גברת ממלכות
6 קצפתי על עמי חללתי נחלתי | ואתנם בידך
לא שמת להם רחמים | על זקן הכבדת עלך מאד
7 ותאמרי לעולם אהיה | גברת עד
לא שמת אלה על לבך | לא זכרת אחריתה.

---

8 ועתה שמעי זאת עדינה | היושבת לבטח
האמרה בלבבה | אני ואפסי עוד
לא אשב אלמנה | ולא אדע שכול
9 ותבאנה לך שתי אלה | רגע ביום אחד
שכול ואלמון | פתאם באו עליך
ברב כשפיך | בעצמת חבריך מאד.

10 ותבטחי ברעתך | אמרת אין ראני
חכמתך ודעתך | היא שובבתך
ותאמרי בלבך | אני ואפסי עוד
11 ובא עליך רעה | לא תדעי שחרה
ותפל עליך הוה | לא תוכלי כפרה
ותבא עליך פתאם | שאה לא תדעי.

---

12 עמדי נא בחבריך | וברב כשפיך
באשר יגעת מנעוריך | אולי תוכלי הועיל
אולי תערצי 13 [נלאית] | ברב עצתיך
יעמדו נא ויושיעך | הברי שמים
החזים בכוכבים מודיעים לחדשים | מאשר יבא עליך.

14 הנה היו כקש | אש שרפתם
לא יצילו את נפשם | מיד להבה
אין גחלת לחמם | אור לשבת נגדו
15 כן היו לך סחריך | באשר יגעת מנעוריך
איש לעברו תעו | אין מושיעך.

Wie man sieht, nimmt Ruben abfallende Strophenbildung an: (7 + 7) + (6 + 6) + (5 + 5).

Ich habe schon in Jewish Quarterly Review (Vol. XII, 1900, p. 377—379) einige unwesentliche Abänderungen in meiner Strophengliederung dieses Stückes vorgenommen. Ich sagte dort: As a hole, I adhere to my former division of the passage; but, on various minor points I partly accept Dr. Ruben's suggestions and partly propose some frish ones, induced thereto by Dr. Rubens remarks.

Ich lasse hier die Strophen folgen:

1 רדי ושבי על עפר | בתולת בת בבל
שבי לארץ אין כסא | בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך | רכה וענגה[1]
2 קחי רחים וטחני קמח | גלי צמתך
חשפי שבל גלי שוק | עברי נהרות
3 תגל ערותך | גם תראה חרפתך
נקם אקח | ולא אפג[י]ע אדם |

4 גאלנו יהוה צבאות שמו | קדוש ישראל
5 שבי דומם ובאי בחשך | בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך | גברת ממלכות
6 קצפתי על עמי חללתי נחלתי | ואתנם בידך
לא שמת להם רחמים | על זקן הכבדת עלך (מאד)
7 ותאמרי לעולם אהיה | גברת עד
לא שמת אלה על לבך | לא זכרת אחריתך |

---

8 ועתה שמעי זאת עדינה | היושבת לבטח
האמרה בלבבה | אני ואפסי עוד[2]
לא אשב אלמנה | ולא אדע שכול
9 ותבאנה לך שתי אלה | רגע ביום אחד
שכול ואלמן כתמם[3] | באו עליך
ברב כשפיך | בעצמת חבריך מאד
10 ותבטחי בדעתך[4] | אמרת אין ראני

[בטחתך ב] חכמתך ודעתך | היא שובבתך
ותאמרי בלבך | אני ואפסי עוד
11 ובא עליך רעה | לא תדעי שחרה
ותפל עליך הוה | לא תוכלי כפרה
ותבא עליך פתאם | שאה לא תדעי
12 עמדי נא בחבריך | וברב כשפיך
באשר יגעת מנעוריך | אולי תוכלי הועיל

---

13 נלאית ברב עצתיך | יעמדו נא ויושיעוך
הברי שמים[6] מודיעים לחדשים | מאשר יבאו עליך
14 הנה היו בקש | אש שרפתם

---

[1] Ob hier dem Propheten die Stelle Deuter. 28, 56
הרכה בך והענגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ
vorgeschwebt hat, möchte ich mit Sicherheit nicht behaupten.

[2] Die Stelle hat übrigens, wie schon Rubens (S. 464) richtig hervorgehoben hat, Jesaias dem Zephanja 2, 15 entlehnt:
זאת העיר העליזה היושבת לבטח
האמרה בלבבה אני ואפסי עוד

[3] Vielleicht mit LXX פתאם zu lesen, was durch die Responsion bestätigt wird. [4] MT. ברעתך. [5] MT. add. אולי תערצי.

[6] MT. add. החזים בכוכבים, was eine erklärende Glosse zu sein scheint.

לא יצילו את נפשם | מיד להבה
אין גחלת לחמם | אור לשבת נגדם
15 כן היו לך [חב]ריך | באשר יגעת מנעוריך
איש לעברו תעו | אין מושיעך

1 Steig' herab und setze dich in den Staub, Jungfrau, Tochter Babels!
Setze dich auf die Erde, ohne Thron, Tochter der Chaldäer!
Denn nicht wird man fürderhin dich nennen: Zarte und Verweichlichte
2 Nimm die Mühle und mahle Mehl, entblöße deinen Arm!
Heb' auf die Schleppe, entblöße dein Bein, durchschreite Ströme.
3 Aufgedeckt soll werden deine Blöße, auch gesehen werden deine Schmach,
Rache will ich nehmen und keines Menschen Fürbitter zulassen. |

4 Unser Erlöser, JHWH der Heeresscharen ist sein Name, der Heilige Israels.
5 Setze dich schweigend hin und geh' ins Finstern, Tochter der Chaldäer
Denn nicht wird man fürderhin dich nennen: Fürstin der Reiche.
6 Ich zürnte auf mein Volk, entweihte meinen Besitz und gab sie in deine Hand;
Du schenktest ihnen kein Mitleid, auf den Greis legtest du schwer dein Joch.
7 Und du dachtest: Ewig werde ich sein, eine Fürstin für alle Zeit.
Du nahmest es dir nicht zu Herzen, bedachtest nicht dein Ende. |

---

8 Und nun höre dies, Wonnige, sicher Thronende,
Die in ihrem Herzen spricht: Ich und keine außer mir
Nicht werde ich sitzen als Witwe, Kinderlosigkeit nicht kennen.
9 Nun überkommen dich diese zwei plötzlich an einem Tage,
Kinderlosigkeit und Wittum in vollem Maße (plötzlich) überkommen dich,
Trotz (wegen) der Menge deiner Zaubereien, trotz (wegen) der Fülle deiner Bannsprache.
10 Und [weil] du dich sicher fühltest in deiner Bosheit, dachtest niemand sieht mich[1]

[Dein Vertrauen] auf deine Weisheit und dein Wissen haben dich irregeleitet
Und [weil] du dachtest (sprachest) in deinem Herzen: Ich und keine außer mir.
11 Nun überkommt dich Unheil, das du wegzuzaubern nicht verstehst,
Und fällt auf dich Verderben, das du zu sühnen nicht vermagst
Und es überkommt dich plötzlich Verwüstung, die du nicht kennst.
12 Tritt doch hin mit deinen Bannsprüchen und der Menge deiner Zaubereien
Womit du dich abgemüht von deiner Jugend auf — vielleicht kannst du helfen.

---

[1] Oder: durch dein Wissen, niemand durchschaut mich.

13 Du bist ermüdet durch deine (die dir erteilten) vielen Ratschläge, es mögen herantreten und dir helfen
Die Himmelzerleger, die alle Neumonde verkünden, was dich überkommt.
14 Siehe, sie sind wie Stoppeln, die Feuer verbrannt hat.
Sie retten ihr (eigenes) Leben nicht aus der Gewalt der Flamme;
Keine Kohle sich zu wärmen, kein Feuer davor zu sitzen.
15 Also sind dir die, mit denen du dich abmühtest, deine Händler (Astrologen) von Jugend auf,
Jeder nach seiner Seite hin irrte ab, keiner will dir helfen!

Wie man sieht, besteht die Änderung darin, daß ich früher fünf Strophen von (8 + 8) + 7 + (8 + 8), jetzt dagegen fünf Strophen von je sieben Zeilen annehme.

Die Strophen oder die Abschnitte bleiben in beiden Gruppierungen dieselben, nur in bezug auf die Zeileneinteilung ergeben sich kleine Differenzen, in denen ich mich zum Teil Ruben angeschlossen habe. So hatte ich Vers 2 und 7 in je drei kleine Zeilen eingeteilt, während sie besser in zwei einzuteilen sind. Die beiden ersten Strophen sind auch von Ruben mit der schon erwähnten Änderung, die ich als richtig anerkenne, herübergenommen worden.

Strophe 3 blieb unverändert. In Strophe 4 sind in der ersten und letzten Zeile zwei geringfügige Änderungen vorgenommen worden, desgleichen in Strophe 5, Zeile 2 und 7.

Die strophische Gliederung blieb also ganz dieselbe wie früher und es fragt sich nur, ob sie sinngemäß ist oder nicht. Bezüglich des ersten Strophenpaares kann kein Zweifel obwalten. Die Massora hat schon die beiden Absätze markiert, die Responsion in der Zeile 2—3 ist möglichst scharf, der Sinn fest abgeschlossen. In der ersten Strophe wird der Stadt Babel befohlen vom Throne herabzusteigen und Sklavenarbeit zu verrichten, sie wird nicht mehr die verzärtelte und verweichlichte Fürstin, sondern eine Sklavin sein, die harte Arbeit zu verrichten hat und dabei die Geheimnisse ihres Körpers nicht verhüllen kann. Die Strophe schließt:

Rache will ich nehmen und keines Menschen Fürbitte zulassen.

Die zweite Strophe beginnt mit der im Deutero-Jesaias häufigen Wendung:

Unser Erlöser, JHWH der Heerscharen ist sein Name, der Heilige Israels.

Dieser Vers, den manche moderne Kommentatoren am liebsten streichen möchten,[1] fällt zwar aus der Rolle, bringt aber am besten

[1] Ich glaube noch immer, daß der Text nicht ohne weiteres der Willkür preisgegeben werden darf. Die Gründe für die Streichung reichen nicht aus. Es ist ein unberechtigtes Verfahren dort zu streichen, wo man interpretieren sollte.

das individuelle und subjektive Empfinden des Propheten zum Ausdruck: Babels Sturz ist unsere Erlösung. Dann läßt der Prophet wieder JHWH das Wort und das, was gesagt wird, rechtfertigt und kommentiert den Gefühlsausbruch: Ich habe dir mein Volk ausgeliefert, du warst aber unbarmherzig, glaubtest, daß du ewig die Macht besitzen werdest — dachtest nicht an dein Ende!

Im zweiten Strophenpaar zeigt sich gleich in den ersten zwei Zeilen eine Entlehnung aus Zephanja 2, 15, was neuerdings als ein interessanter Beleg für die literarische Abhängigkeit der Propheten untereinander angesehen werden darf. Das Merkwürdige bei dieser sicheren Entlehnung liegt darin, daß der Dichter eine Stelle aus einem alten Lied auf den Untergang Ninives herübernimmt und sie auf Babel umprägt. Daß dabei nicht nur Reminiszenz, sondern bewußte Reflexion im Spiele ist, wird man kaum leugnen können.

Es ist freilich nicht möglich, meine strophische Gliederung der Verse 8—12, wenn man von der Responsion absieht, algebraisch zu beweisen und ein subjektives Element spielt bei solchen Dingen immer eine Rolle; ich muß aber aufs allerentschiedenste die Verdächtigung zurückweisen, als ob ich der Responsion zuliebe die Strophen so und nicht anders eingeteilt habe.[1] Ich habe stets nach dem Sinn die Zeilen und die Strophen eingeteilt und wurde oft dann erst von der Responsion etc. überrascht. Und wenn Herr Cobb in Rubens Strophen ein *reading for the sense* erkennen will, wogegen meine Strophen, nach seiner Ansicht, Zusammenhängendes trennen und nicht Zusammengehöriges verbinden sollen — so zeigt er damit, daß er in den Geist des Dichters nicht eingedrungen ist. Wie matt und schwach gestaltet sich das Gedicht, wenn man die Strophen mit Vers 10, 12 und 14 beginnen läßt. Die ganze Kraft der Rede schwindet, die Schärfe wird abgestumpft, wogegen nach meiner Einteilung der Schwung der Rede den Hörer und Leser bis zum Schluß gespannt hält.

Strophe 3 besagt: Du sicher Thronende, die sich für besser hält als alle anderen und vor jeden Unheil gefeit zu sein glaubt — das Unheil bricht plötzlich heran trotz oder wegen aller deiner Zauberei. Du aber fühltest dich sicher in deiner Bosheit oder in dem eingebildeten Wissen.

---

[1] W. H. Cobb, Criticism etc., p. 150: It is evident, as before, that the text is manipulated in the interest of the theory. Ein Wort wie *manipulated* sollte ein objektiver Kritiker ohne Beweise nicht gebrauchen. Ähnliche Wendungen gebraucht er auch p. 149, die ich in gleicher Schärfe zurückweise.

Strophe 4 sagt: Gerade deine Sicherheit, dein Selbstvertrauen und dein Wissen haben dich irregeleitet und dich blind gemacht gegen das plötzlich heranbrechende Unheil — nun so laß doch deine Zauberkünste spielen, vielleicht ist noch Hilfe möglich!

Strophe 5: Aller Rat und alle Hilfe ist vergeblich, vielleicht kommt aber Hilfe von den Astrologen — aber auch sie fallen der verzehrenden Flamme anheim und können sich selbst nicht retten, kurz jede Hilfe ist ausgeschlossen.

Dies ist der Sinn dieser Ode oder dieser Rede oder dieses Gedichtes oder Orakels.[1]

Man hat sie nicht immer so verstanden und die massoretische Einteilung der Verse hat zum Mißverstehen dadurch beigetragen, daß scheinbar Zusammengehöriges (V. 10) in einem Vers vereinigt worden ist. Ich glaube aber, daß durch meine Strophentheorie neue Kennzeichen der Kritik erschlossen wurden, welche das Verständnis der alten prophetischen Texte erleichtern und gewissermaßen die algebraischen Formeln für die in ihnen eingeschlossenen Gedanken klarlegen. Ein Blick auf den Text wird dem aufmerksamen Leser zeigen, daß alles, was ich aus diesem Stück herausgelesen, durch den Dichter selbst Zeile für Zeile angedeutet worden war.

Vergleicht man damit die von Cobb rezipierten strophischen Kolumnen Rubens, so zeigt schon ein Blick auf den Text die Verschiebung der Kunstformen und man wird förmlich gedrängt, die verschobenen Glieder einzurenken, und eine Prüfung des Inhaltes wird es bestätigen, daß hier eine sach- und sinngemäße Gliederung nicht vorliegt. Wie ungeschickt und unproportioniert ist die vierte Strophe Rubens gebaut, wenn sie mit V. 10 beginnt und gleich nach der ersten Zeile schon der Gegensatz kommt und dann wieder in Zeile 4 (V. 11) ein neuer Gegensatz auftaucht. Und wie widerspruchsvoll und uneinheitlich erscheint dann Strophe 5 (V. 12—13) und 6 (V. 14—15). Die eine beginnt mit den Zaubereien und schließt mit den Astrologen, wobei die dritte Zeile (Ende von V. 12 und Anfang von V. 13) eine ganz unmögliche Verbindung enthält. Die letzte Strophe hat erst recht keine Einheitlichkeit. Sie beginnt mit dem Verbrennen man weiß nicht wessen und schließt mit ganz was anderem.

---

[1] Ich bin vorsichtig geworden: Wenn ich von der „dichterischen Individualität" Jesaias rede, werde ich gelehrt zurecht gewiesen „daß der Gebrauch der Anadiplosis, die bei Cicero Cat. 1, 1 etc. getroffen wird (Volkman 401), aus einem Redner nicht einen Dichter machen kann" (Ed. König, Stilistik, Rhetorik und Poetik etc. S. 349). Gegen eine solche Gelehrsamkeit ist man einfach machtlos.

Maleachi, Kap. 1, 1—5.

1 משא דבר יהוה אל ישראל ביד מלאכי

2 אהבתי אתכם אמר יהוה
ואמרתם במה אהבתנו
הלא אח עשו ליעקב
נאם יהוה [צבאות]

ואהב את יעקב
3 ואת עשו שנאתי
ואשים את הריו שממה
ואת נחלתו לתנות מדבר

4 כי תאמר אדום רששנו
ונשוב ונבנה חרבות
כה אמר יהוה צבאות
המה יבנו ואני אהרם

וקראו להם גבול רשעה
והעם אשר זעם יהוה (עד עולם)
5 ועיניכם תראינה ואתם תאמרו
יגדל יהוה מעל לגבול ישראל.

1 Prophezeiung. Das Wort Gottes an Israel durch Maleachi:

2 Ich liebe euch, spricht der Herr.
Ihr aber sprechet: Worin zeigt sich deine Liebe zu uns?
Ist doch Esau ein Bruder Jakobs
Ist der Spruch des Herrn [der Heeresscharen],

Aber ich liebte Jakob
3 Und Esau haßte ich,
Machte seine Berge zur Einöde
Und seinen Besitz zu Triften der Wüste.

4 Wenn Edom spricht: Wir wurden zerschmettert,
Aber wir werden die Trümmer wieder aufbauen:
So spricht der Herr der Heerscharen:
Sie mögen bauen, ich aber reiße nieder.

Und nennen wird man sie das Frevelgebiet
Und das Volk, dem der Herr grollt.
Mit eigenen Augen, werdet ihr es sehen und sprechen:
Groß ist der Herr (weit) über das Gebiet Israels.

Wer dieses Stück in irgend einer Übersetzung liest, wird nicht die Empfindung haben, daß hier ein Gedicht in Strophen gegliedert vorliegt und dennoch ist es so. Die Einteilung der Zeilen und die strophische Gliederung ergibt sich bei genauer Prüfung von selbst und nur wenige Eingriffe in den Text waren nötig, um sie herzustellen, so der Zusatz צבאות in V. 2, der sich bei Maleachi aufdrängt und die Ausschaltung von עד עולם in V. 5, der wohl eine Glosse eines Edomitenhassers sein kann.[1]

Daß sich diese Prophezeiung auf das Vordringen der Wüste und der Wüstenbewohner gegen die kultivierten Gebiete bezieht, ist bereits richtig erkannt worden. Die Wüste hat wie das Meer ihre Ebbe und Flut, die sich an ihren Grenzen seit uralter Zeit zu verschiedenen Perioden wiederholen. Eine solche Flutperiode kennzeichnet hier Maleachi, der wohl in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts prophezeit hat.

Für לתנות מדבר ist wohl mit Stade unter Hinweis auf LXX und Syr. לנאות מדבר zu lesen.

Maleachi, Kap. 1, 6—14.

Dieser Abschnitt ist bereits in „Strophenbau und Responsion" S. 40 ff. behandelt worden. Ich gebe hier der Übersicht und des Zusammenhanges wegen den strophisch gegliederten Text und verweise bezüglich der Übersetzung und des Kommentars auf die angeführte Stelle. Strophenbau: A (5 + 4 + 5); B (4 + 5 + 4); C (5 + 4 + 5).

A.

6 בן יכבד אב ועבד אדניו
ואם אב אני איה כבודי
ואם אדנים אני איה מוראי
אמר יהוה צבאות
לכם הכהנים בוזי שמי

ואמרתם במה בזינו את שמך
7 מגשים על מזבחי לחם מגאל
באמרכם שלחן יהוה נבזה הוא
[אמר יהוה צבאות]

---

[1] Ich bemerke nachträglich, daß auch Sievers, Metrische Studien S. 498, unter Hinweis auf die Tatsache, daß steigernde Zusätze adverbieller Natur als Verderbnisse sich erweisen (vgl. auch S. 366), עד עולם streicht.

8 וכי תגישון עור לזבח אין רע
וכי תגישו פסח וחלה אין רע
הקריבהו נא לפחתך
אמר יהוה צבאות
הירצך או הישא פניך

B.

9 ועתה חלו נא פני אל ויחננו
מידכם היתה זאת
הישא מכם פנים
אמר יהוה צבאות

10 מי גם בכם ויסגר דלתים
ולא תאירו מזבחי חנם
אין לי חפץ בכם
אמר יהוה צבאות
ומנחה לא ארצה מידכם

11 כי ממזרח שמש ועד מבואו
בכל מקום מקטר מגש לשמי
כי גדול שמי בגוים
אמר יהוה צבאות

C.

12 ואתם מחללים אתו
באמרכם שלחן יהוה מגאל
הוא וניבו נבזה אכלו
13 ואמרתם הנה מתלאה והפחתם אתו
אמר יהוה צבאות

והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה
והבאתם את[ה] מנחה
הארצה אותה מידכם
אמר יהוה [צבאות]

14 וארור נוכל ויש בעדרו זכר
ונודר וזבח משחת לאדני
כי מלך גדול אני
אמר יהוה צבאות
ושמי נורא בגוים

Maleachi, Kap. 2, 1—9.

1 ועתה אליכם המצוה הזאת הכהנים
2 אם לא תשמעו ולא תשיבו על לב
(לתת כבוד לשמי אמר יהוה צבאות)
ושלחתי בכם את המארה וארותי את ברכותיכם
וגם ארותיה כי אינכם שמים על לב
3 הנני גוער לכם את הזרע וזריתי פרש-על פניכם
[וזריתי] פרש חגיכם ונשא אתכם אליו
4 וידעתם כי שלחתי אליכם את המצוה הזאת
להיות בריתי את לוי אמר יהוה צבאות

5 בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתנם לו
[ואתן לו] מורא וייראני ומפני שמי נחת הוא
6 תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו
בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעו
7 כי שפתי כוהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו
כי מלאך יהוה צבאות הוא
8 ואתם סרתם מן הדרך הכשלתם רבים בתורה
שחתם ברית הלוי אמר יהוה צבאות

9 וגם אני נתתי אתכם נבזים ושפלים לכל העם
כפי אשר אינכם שומרים את דרכי ונשאים פנים בתורה

1 Nun ergeht an euch dieser Befehl, ihr Priester:
2 Wenn ihr es nicht höret und es euch nicht zu Herzen nehmet,
(Meinem Namen Ehre zu erweisen, spricht der Herr der Heeresscharen),
So sende ich gegen euch den Fluch und verfluche eure Gefälle (Segen),
Ja ich habe sie schon (so gut wie) verflucht, weil ihr es euch nicht zu Herzen nehmet
3 Sieh', ich werde euch die Saat verwünschen und Unrat ins Gesicht streuen
[Ich werde euch streuen] den Mist eurer Festopfer und man wird euch zu ihm hintragen
4 Und ihr werdet wissen, daß ich euch diesen Befehl geschickt habe,
Damit mein Bund bestehe mit Levi, spricht der Herr der Heeresscharen.

5 Mein Bund bestand mit ihm, Leben und Heil die gab ich ihm.
[Ich gab ihm auch] Furcht, daß er mich fürchte und vor meinem Namen sich beuge
6 Wahre Unterweisung war in seinem Munde, Frevel fand sich nicht auf seinen Lippen.
In Frieden und Rechtschaffenheit wandelte er mit mir, und viele hielt er von Frevel zurück.

7 **Denn des Priesters Lippen bewahren Erkenntnis und Belehrung sucht man bei ihm;**
Denn ein Bote des Herrn der Heeresscharen ist er.
8 **Ihr aber wichet vom Wege ab, brachtet viele durch [eure] Lehre zum Falle.**
Ihr habt den Bund mit Levi zerstört, spricht der Herr der Heeresscharen.

9 **Darum habe ich euch gering und niedrig beim ganzen Volke gemacht**
So wie ihr meine Wege nicht beachtet und parteiisch waret in der Lehre.

Die Rede besteht, wie man sieht, aus zwei gleichen Strophen und einer kurzen Schlußstrophe. In der ersten Strophe fordert der Prophet die Priester auf, auf das ihnen erteilte Gebot, d. h. auf das früher (V. 6—14) Gesagte zu achten. Zeile 3 scheint eine erklärende Glosse zu sein und auf 1, 6 לכם הכהנים בזי שמי hinzudeuten. Streicht man diese Zeilen, so haben beide Strophen je acht Zeilen und nahezu die gleiche Anzahl Worte. Die Responsion sowie die Inclusio und Concatenatio fallen in die Augen. Zeile 6 der ersten Strophe habe ich חריתי und Zeile 2 der zweiten Strophe ואתו לו eingeschoben. Beide werden vom Sinn und Rhythmus gefordert und konnten leicht ausfallen.

Maleachi, Kap. 2, 17—3, 5.

17	הוגעתם יהוה בדבריכם	ואמרתם במה הוגענו
	באמרכם כל עשה רע	טוב בעיני יהוה
	ובהם הוא חפץ	או איה אלהי המשפט
1	הנני שולח מלאכי	ופנה דרך לפני
	ופתאום יבוא אל היכלו	האדון אשר אתם מבקשים
	ומלאך הברית אשר אתם חפצים	הנה בא אמר יהוה צבאות
2	ומי מכלכל את יום בואו	ומי העומד בהראותו
	כי הוא כאש מצרף	וכברית מכבסים
5	וקרבתי אליכם למשפט	והייתי עד ממהר
	במכשפים ובמנאפים	ובנשבעים לשקר
	ובעושקי שכר שכיר	[ומשפט] אלמנה ויתום
	ומטי גר ולא יראוני	אמר יהוה צבאות.

17 Ihr ermüdet JHWH mit euren Reden.
Ihr fragen: Inwiefern ermüden wir (ihn)?
Indem Ihr sprechet: Jeder der Böses tut,
Ist gut in Gottes Augen.
Und daran hat er Gefallen,
Oder wo ist der Gott des Gerichtes

3, 1 Siehe, ich sende meinen Boten vor mir her,
Daß er vor mir den Weg ebne.
Und plötzlich kommt in seinen Tempel
Der Herr, den ihr suchet
Und der Bundesbote, den ihr wünscht
Siehe, er kommt zu euch, spricht JHWH der Heeresscharen.

2 Wer kann den Tag, da er kommt, ertragen
Und wer bestehen, wenn er erscheint?
Denn er ist wie Feuer des Schmelzers
Und wie die Lauge der Walker.
5 Und ich nahe mich euch zu Gericht
Und werde ein schneller Zeuge sein
Gegen die Zauberer und Ehebrecher
Und gegen die, welche falsch schwören
Und gegen die, welche rauben den Lohn der Lohnarbeiter
Und [das Recht] der Witwen und Waisen,
Und welche [das Recht] der Fremdlinge beugen ohne Ehrfurcht vor mir
Spricht JHWH der Heerscharen.

Dieses Stück könnte man den „jüngsten Tag" oder das „göttliche Gericht" überschreiben. In zwei Strophen von je sechs Doppelzeilen wird der jüngste Tag verkündet. Es ist die alte Leier, welche ihr gebraucht: Diejenigen, die Böses tun, müssen dem Herrn wohlgefällig sein, sonst müßte JHWH mit seinem Gericht gegen die Bösen dreinfahren. Ihr sollt nun haben, was ihr euch wünscht. Der Weg wird gebahnt und der Engel des Bundes wird erscheinen, wird kommen.

Wer aber wird Stand halten an jenem Tage gegen die Läuterung und Reinigung. Das Gericht wird rasch heranbrechen und rasch verdammen, denn der Richter (Gott) wird auch der Zeuge sein, so daß kurzer Prozeß gemacht werden wird.

Im massoretischen Text stehen hier noch zwei Verse:

3 וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי
וזקק אתם כזהב וככסף והיו ליהוה מגישי מנחה בצדקה
4 וערבה ליהוה מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמונית

Diese Verse stören den Zusammenhang und passen in keiner Weise an dieser Stelle. Sie sind wahrscheinlich eine spätere Glosse eines Leviten, der die Ehre der Priesterschaft gegen die schweren Beschuldigungen Maleachis retten wollte.

Will man sie aber durchaus Maleachi zuschreiben, so könnte sie nach V. 5 als Epilog angesehen werden.

In V. 5 habe ich ומשפט hinzugefügt, weil sonst zwar עשק direkt mit der Person des Unterdrückten oder Beraubten verbunden, hier jedoch שכר (der Lohn) eingefügt wird, es muß also damit parallel

vor אלמנה ויתום ein ähnliches Wort gestanden haben. Ich vermute aber deshalb משפט, weil dieses Wort am besten das folgende מטי גר erklärt.[1]

Ps. 105 = 1 Chr. 16, 8 ff.[2]

1	הודו ליהוה קראו בשמו	הודיעו בעמים עלילותיו
2	שירו לו זמרו לו	שיחו בכל נפלאותיו
3	התהללו בשם קדשו	ישמח לב מבקשי יהוה
4	דרשו יהוה ועזו	בקשו פניו תמיד
5	זכרו נפלאותיו אשר עשה	מופתיו ומשפטי פיו[3]
6	זרע אברהם[4] עבדו	בני יעקב בחיר[י]ו
7	הוא יהוה אלהינו	בכל הארץ משפטיו
8	זָכַר[5] לעולם בריתו	דבר צוה לאלף דור
9	אשר כרת את אברהם	ושבועתו לישחק[6]
10	ויעמידה ליעקב לחק	לישראל ברית עולם
11	(לאמר) לך אתן את ארע כנען	חבל נחלתכם
12	בהיותם מתי מספר	כמעט וגרים בה
13	ויתהלכו מגוי אל גוי	מממלכה[7] אל עם אחר
14	לא הניח אדם[8] לעשקם	ויוכח עליהם מלכים
15	אל תגעו במשיחי	ולנביאי[9] אל תרעו
17	שלח לפניהם איש	לעבד נמכר יוסף
18	ענו בכבל רגליו	ברזל באה נפשו
19	עד עת בא דברו	אמרת יהוה צרפתהו
20	שלח מלך ויתירהו	מושל עמים ויפתחהו
21	שמו אדון לביתו	ומושל בכל קנינו
22	לאסר שריו בנפשו	וזקניו יחכם
16	ויקרא רעב על הארץ	כל מטה לחם שבר
23	ויבא ישראל מצרים	ויעקב גר בארץ חם
24	ויפר את עמו מאד	ויעצמהו מצריו
25	הפך לבם לשנא עמו	להתנכל בעבדיו
26	שלח משה עבדו	אהרן אשר בחר בו
27	שמו בם דברי אתתיו	ומופתים בארץ חם
29	הפך את מימיהם לדם	וימת את דגתם

---

[1] Vgl. Deut. 24, 7 לא תטה משפט גר יתום und 27, 9 ארור מטה משפט גר יתום ואלמנה.
[2] Die Psalmen Kap. 46, 54, 64, 76, 107, 119 (19) und 140 sind bereits in „Strophenbau und Responsion" S. 45 ff. besprochen worden. [3] Chr. פיהו. [4] Chr. ישראל. [5] Chr. זכרו. [6] Chr. ליצחק. [7] Chr. וכממלכה. [8] Chr. לאיש. [9] Chr. ובנביאי.

30	שרץ ארצם צפרדעים	[ויעלו] בחדרי מלכים
31	אמר ויבא ערב	כנים בכל גבולם
32	נתן גשמיהם ברד	אש להבות בארצם
33	ויך גפנם ותאנתם	וישבר עץ גבולם
34	אמר ויבא ארבע	וילק ואין מספר
35	ויאכל כל עשב בארצם	ויאכל פרי אדמתם
28	שלח חשך ויחשך	ולא מרו את דבריו

36	ויך כל בכור בארצם	ראשית לכל אונם
37	ויוציאם בכסף וזהב	ואין בשבטיו כושל
38	שמח מצרים בצאתם	כי נפל פחדם עליהם
39	פרש ענן למסך	ואש להאיר לילה
40	שאל[ו] ויבא שלו	ולחם שמים ישביעם
41	פתח צור ויזובו מים	הלכו בציות נהר
42	כי זכר את דבר קדשו	את אברהם עבדו
43	ויוצא עמו בששון	ברנה את בחיריו
44	ויתן להם ארצות גוים	ועמל לאמים יירשו
45	בעבור ישמרו חקיו	ותורתיו ינצרו הללויה

1 Danket dem Herrn, rufet seinen Namen an
Verkündet unter den Völkern seine Taten.
2 Singet ihm, lobpreiset ihn,
Redet von allen seinen Wundern.
3 Rühmet euch seines heiligen Namens;
Es freue sich das Herz derer, die den Herrn suchen.
4 Fraget nach dem Herrn und seiner Macht,
Suchet sein Antlitz immerdar.
5 Gedenket seiner Wunder, die er getan,
Seiner Zeichen und der Machtsprüche seines Mundes.

6 Der Same A b r a h a m s, seines K n e c h t e s,
[Wir] Söhne J a k o b s, seines A u s e r w ä h l t e n.
7 Er, der Herr, ist unser Gott,
Auf der ganzen Erde (walten) seine Gerichte.
8 Er gedenkt in Ewigkeit seines Bundes
Des Wortes, das er verheißen auf tausend Geschlechter,
9 Den er mit Abraham geschlossen,
Und seines Schwures an Isaak.
10 Und er stellte ihn hin für Jakob als Gesetz
Für Israel als ewigen Bund:
11 ‚Dir werde ich geben das Land Kanaan
Als euer zugemessenes Erbe.'
12 Da sie ein zählbares Häuflein waren,
So wenige und Fremdlinge darinnen.

13 So wanderten sie von Volk zu Volk
Und von einem Königreiche zu einer anderen Nation.
14 Nicht ließ er Menschen sie bedrücken (mit ihnen hadern)
Und wies Könige um ihretwillen zurecht:
15 ‚Tastet meine Gesalbten nicht an
Und tut meinen Propheten kein Leid.'

17 Er sandte vor ihnen her einen Mann,
Zum Knechte verkauft ward Joseph.
18 Sie zwangen seine Füße in den Block
In Eisen wurde sein Leib getan,
19 Bis zur Zeit, da sein Wort eintraf,
Der Ausspruch des Herrn ihn als lauter erwies.
20 Es sandte der König und erlöste ihn,
Der Völkergebieter befreite ihn.
21 Er machte ihn zum Herrn über sein Haus,
Und zum Herrscher über all sein Eigentum,
22 Seine Fürsten zu fesseln nach seinem Belieben
Und seine Ältesten zu witzigen.
16 Nun rief er Hunger ins Land,
Alle Stütze des Brotes brach er.
23 Da kam Israel nach Ägypten
Und Jakob weilte in Land Chams.
24 Und er machte sein Volk sehr fruchtbar
Und machte es stärker als seine Bedränger.
25 Er wandelte ihr Herz sein Volk zu hassen
Arglist zu üben an seinen Knechten.

26 Er sandte Moses seinen Knecht,
Aaron, den er erwählt hatte.
27 Sie vollführten unter ihnen seine Wundertaten
Und [seine] Zeichen im Lande Cham.
29 Er wandelte ihre Gewässer in Blut
Und ließ ihre Fische zugrunde gehen.
30 Ihr Land wimmelte von Fröschen,
[Sie stiegen] in die Gemächer ihrer Könige.
31 Er sprach, da kam Ungeziefer,
Mücken über ihr ganzes Gebiet.
32 Er verwandelte ihren Regen in Hagel
Gab flammendes Feuer in ihr Land
33 Er schlug ihren Weinstock und Feigenbaum
Und zerbrach die Bäume ihres Gebietes.
34 Er sprach und es kamen Heuschrecken
Und Grashupfer ohne Zahl.
35 Die fraßen alles Kraut in ihrem Lande
Und fraßen die Frucht ihres Erdreiches.
28 Er sandte Finsternis und sie machte finster
Und sie (die Plagen) waren nicht widerspenstig gegen sein Wort.

36 Und er schlug alle Erstgeborenen in ihrem Lande,
Die Erstlinge all ihrer Manneskraft.
37 Und er führte sie hinaus mit Silber und Gold
Und kein Strauchelnder war in seinem Stamme.
38 Es freute sich Ägypten über ihren Auszug;
Denn Schrecken vor ihnen hatte sie befallen.
39 Er breitete Gewölk als Decke aus
Und Feuer bei Nacht zu leuchten.
40 Sie forderten und er brachte Wachteln
Und mit Himmelsbrot sättigte er sie.
41 Er tat Felsen auf und es flossen Wässer,
In der Wüste strömten sie als Fluß.
42 Denn er gedachte seines heiligen Wortes
An Abraham, seinen Knecht.
43 Und so führte er heraus sein Volk in Wonne,
Seine Auserwählten in Jubel.
44 Und gab ihnen die Länder der Heiden,
Den Erwerb der Nationen nahmen sie in Besitz,
45 Auf daß sie seine Gesetze hielten
Und seine Lehren bewahren. Halleluja.

Der Psalm ist nachexilisch und besteht aus einer Einleitung von fünf Doppelzeilen und vier Strophen zu je zehn Disticha. In der Einleitung fordert der Verfasser das Volk auf, Gott zu preisen und der Wundertaten zu gedenken, welche ihm im Verlaufe der Zeiten erwiesen worden sind.[1]

In der ersten Strophe schildert er das Bundesverhältnis zwischen Gott und den Patriarchen.

Die zweite Strophe ist der Geschichte Josephs und der Einwanderung der Israeliten in Ägypten gewidmet, wobei schon auf die feindselige Stimmung der Ägypter und ihre Versuche, Israel zu knechten, hingewiesen wird.

Das Auftreten Moses und Aarons und die von ihnen vollbrachten Wunder bilden den Gegenstand der dritten Strophe.

Die vierte (letzte) Strophe beschreibt den Auszug, die Wanderung durch die Wüste und die Niederlassung in Palästina.

Der Stil des Stückes ist ein durchwegs reproduzierender. So ist gleich der erste Vers eine wörtliche Entlehnung aus Jes. 12, 4 und die weiteren Verse der Einleitung haben mehr oder weniger

---

[1] Eine ähnliche Strophengliederung findet sich nach Norbert Peters im hebräischen Text des Ecclesiasticus (S. 405) in dem „Preis der Väter" (שבח אבות) überschriebenen Abschnitt, welcher, wie Peters wahrscheinlich gemacht hat, aus einer kurzen zweizeiligen Einleitung und einer Reihe zehnzeiliger Strophen besteht.

deutliche Analogien in älteren, aber auch in jüngeren Psalmen, auf die zu verweisen überflüssig ist.[1]

V. 6—15 bilden die erste Strophe und gleich der erste Vers

V. 6	בני יעקב בחיריו	זרע אברהם עבדו

bietet einige Schwierigkeiten, so die verschiedene Leseart אברהם Chr. ישראל und die Abweichung im Numerus: עבדו und בחיריו. Man darf wohl die Leseart אברהם als die ursprüngliche anerkennen: erstens deshalb, weil die ganze Strophe im wesentlichen der Geschichte Abrahams gewidmet ist; die anderen Patriarchen werden nur nebensächlich erwähnt. Ferner auch weil aus der weiteren Analyse sich ergeben wird, daß der Verfasser in erster Reihe Abraham im Auge hatte. Die Leseart der Chronik erklärt sich aus einer Reihe Analogien, die dem Chronisten vorgeschwebt haben mögen, von denen ich hier einige anführen werde:

Jes. 45, 4	וישראל בחירי	למען עבדי יעקב
Jes. 41, 2	יעקב אשר בחרתיך	ואתה ישראל עבדי
Jes. 44, 1	ישראל אשר בחרתי בו	ואתה שמע יעקב עבדי
Ps. 135, 4	ישראל לסגלתו	כי יעקב בחר לו יה

Erklären diese Stellen die abweichende Leseart des Chronisten, so sind sie anderseits auch maßgebend für die Lösung der anderen Schwierigkeit, die sich aus dem abweichenden Numerus ergibt. Man darf also nicht עבדיו lesen und es auf זרע beziehen, sondern muß בחיריו in בחירו ändern, wofür außer den angeführten noch folgende Stellen zu sprechen scheinen:

Jes. 42, 1	בחירי רצתה נפשי	הן עבדי אתמך בו
Ps. 89, 3	נשבעתי לדוד עבדי	כרתי ברית לבחירי
Jes. 65, 9	ועבדי ישכנו שמה	ויִרשוה בחירי

In allen diesen Fällen bezieht sich עבד und בחיר auf die Person, nicht auf deren Nachkommen. Zur Phrase selbst vergleiche man noch זרע אברהם אהבי (2 Ch. 20, 7) und בעבור אברהם עבדי (Gen. 26, 25).

V. 8	דבר צוה לאלף דור	זכר לעולם בריתו

Für die Leseart זָכַר gegen זִכְרוּ spricht die wahrscheinliche Vorlage Deut. 7, 9: שומר הברית והחסד .... לאלף דור.

V. 9	ושבועתו ליצחק	אשר כרת את אברהם

geht zurück auf folgende Stellen:

---

[1] Ich bemerke ausdrücklich, daß die Hinweise auf die Parallelstellen und die Entlehnungen sich zum Teile schon in älteren Kommentaren und besonders eingehend bei Baethgen finden.

Gen. 15, 18 ביום ההוא כרת יהוה את אברהם ברית
Gen. 26, 3 והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך etc.

V. 10 ויעמידה לחק ליעקב לישראל ברית עולם

ist gewiß mit Ps. 148, 6 zusammenzustellen:

ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבר

wobei es freilich zweifelhaft bleibt, wer entlehnt hat.

V. 11 (לאמר) לך אתן את ארץ כנען חבל נחלתכם

Die erste Vershälfte ist zu lang, daher das Wörtchen לאמר zu streichen. Es ist eine erklärende Glosse, die in den Text eingedrungen war. In der Tat fehlt ein solches לאמר in V. 15, wo man es ebenso erwarten könnte.

V. 12 בהיותם מתי מספר. כמעט וגרים בה

Sehr eigentümlich ist dieser Vers. Dem Verfasser schwebten zwei Stellen vor, die er hier vereinigt zu haben scheint.

Gen. 34, 30 ויאמר יעקב . . . . ואני מתי מספר
Deut. 26, 5 ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט

Mosaikartig hat hier der Psalmist seinen Vers zusammengefügt, indem er Ein מתי wegließ.

V. 13 ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר

Es ist vielleicht nicht allzu gewagt zu vermuten, daß dem Verfasser bei der Komposition dieses Verses folgende zwei Stellen vorgeschwebt haben, die beide auf das Verhältnis Abrahams (beziehungsweise Isaaks) zu Abimelech sich beziehen:

Gen. 20, 4 ויאמר אדני הגוי גם צדיק תהרג
Gen. 20, 9 כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה

Für diese Annahme sprechen mindestens die weiteren Verse, die ebenfalls darauf Bezug haben:

V. 14 לא הניח לאיש לעשקם ויוכח עליהם מלכים
V. 15 אל תגעו במשיחי ולנביאי אל תרעו

Vergleicht man dazu folgende Stellen:

Gen. 21, 25 והוכח אברהם את אבימלך על אדות באר מים
Gen. 20, 6 על כן לא נתתיך לנגע אליה
Gen. 20, 7 ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא
Gen. 26, 11 הנגע באיש הזה ובאשתו מות יומת
Gen. 27, 20 ויקראו שם הבאר עשק כי התעשקו עמו

so kann kein Zweifel darüber sein, durch welche psychologische Vorgänge diese Verse entstanden sind. Der Verfasser hielt sich bald an den Inhalt, bald an den Wortlaut der Darstellung in Genesis.

Trifft dies zu, so darf man vielleicht auch die Lesung לעשׂקם (für לעשקם) bezweifeln, oder mindestens annehmen, daß es ihm durch die Stelle Gen. 27, 20 sugerriert worden ist.

V. 15. Sehr zweifelhaft ist mir die Lesung במשיחי. Der Begriff des „Gesalbten" paßt auf die Patriarchen in keiner Weise, er gehört einer weit späteren Epoche der Geschichte an. Ich vermute, daß es ursprünglich בעבדי geheißen; denn die Propheten sind Diener Gottes (vgl. עבדי הנביאים 2 Kön. 9, 7. 17, 13. 17, 23). Daß aber die Patriarchen, insbesondere Abraham, Propheten genannt werden, wird Gen. 2, 7 ausdrücklich bezeugt. V. 15 bildet auch den Schluß der Strophe und korrespondiert mit V. 6, den Beginn derselben; beide Verse, die mit dem Patriarchen Abraham beginnen und mit dem Propheten Abraham schließen, bilden eine Inclusio. Liest man בעבדי für במשיחי, so ist die Responsion durch den lautlichen Gleichklang noch verstärkt.

Die zweite Strophe (V. 16—25) zeigt nun ein ganz anderes Bild. Ein Enkel desselben Abraham wird als Sklave verkauft, er erleidet viele Pein, bevor er zur Macht gelangt. Dies geschieht aber durch die göttliche Vorsicht, um Jakob und seine Söhne vor der Hungersnot zu retten — aber im Gegensatz zum Schluß der ersten Strophe, wo die Patriarchen als noli me tangere bezeichnet werden, wendet sich hier der ganze Haß der Ägypter und alle Bosheit gegen das Volk und die Diener Gottes.

Freilich mußte innerhalb dieser Strophe eine Umstellung vorgenommen werden; V. 16 wurde nach V. 22 eingeschoben. Die Umstellung wird aber vom Sinne und der Geschichtsfolge gefordert; denn zuerst wird Josef nach Ägypten verkauft (V. 17 = Gen. Kap. 37), dann wird er eingekerkert (V. 18 = Kap. 39). Pharao gibt ihn frei und setzt ihn zum Herrn über Ägypten ein (V. 19—22 = Gen. 41). Dann erst beginnt die Hungersnot und die Söhne Jakobs gehen nach Ägypten, worauf erst die Einwanderung der Israeliten erfolgt (V. 16 und 23 = Gen. 42). Die Israeliten nahmen an Zahl und Macht zu, infolgedessen die Unterdrückung beginnt (V. 24—25 = Exod. 1).

V. 17 לעבד נמכר יוסף שלח לפניהם איש

Auch im einzelnen läßt sich zum Teil, was den Wortlaut betrifft, die biblische Vorlage noch erkennen in Gen. 45, 5 in der Ansprache Josephs:

כי מכרתם אתי הנה כי למחיה שלחני אלהים לפניכם

V. 21 ומושל בכל קנינו שמו אדון לביתו

ist Gen. 45, 8 nachgebildet:

וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו
ומושל בכל ארץ מצרים

V. 24 ויספר את עמו מאד ויעצמהו מצריו

ist aus Exod. 1, 7 geschöpft:

ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד

Zu vergleichen ist auch

Exod. 1, 9 הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו

V. 25 הפך לבם לשנא עמו להתנכל בעבדיו

ist seiner Komposition nach nicht uninteressant. Dem Verfasser schwebte dabei Exod. 14, 5

ויהפך לב פרעה ועבדיו אל העם

Man beachte, wie er das עבדיו für seine Zwecke gewendet hat! Der zweite Stichos ist ein Kommentar zu הבה נתחכמה לו Exod. 1, 10 und das Wort selbst ist dem *ἅπαξ λεγόμενον* ויתנכלו אתו להמיתו (Gen. 37, 18) entlehnt. Es ist aber nicht unmöglich להתנכל בעבדיו zu übersetzen: „Arglist zu schmieden mit seinen Knechten", in welchem Falle עבדיו sich auf Pharao und nicht auf Gott beziehen würde.

Die dritte Strophe beginnt mit einem Verse (26), der mit V. 6 und 17 der ganzen Form nach korrespondiert, mit der Sendung Moses' und Aaron's, und behandelt die Plagen. Die Reihenfolge wird ziemlich genau eingehalten: 1. Verwandlung des Wassers in Blut; 2. Frösche; 3. und 4. Ungeziefer und Mücken; (5. und 6. Viehpest und Beulen fehlen); 7. Hagel; 8. Heuschrecken; die Finsternis, welche an 9. Stelle stehen sollte, steht vor der ersten Plage. Deshalb glaubte ich V. 28 nach 35 an den Schluß der Strophe stellen zu müssen.

Einige Schwierigkeiten bietet

V. 27 שמו בם דברי אתתיו ומופתים בארץ חם

wo die Massorah שמו, die Versionen שם bieten, was vielleicht richtiger ist. Auffällig bleibt בם, welches man auf מצריו (V. 24) zurückbeziehen will, was kaum richtig sein dürfte, da dazwischen zwei andere Plurale stehen (עבדיו und משה ואהרן). Man muß entweder unter Hinweis auf Ps. 78, 43: אשר שם במצרים אתותיו ומופתיו בשדה צען lesen: שם במ[צרים] אתותיו ומופתי[ו] בארץ חם, wobei auch das immerhin seltsame דברי beseitigt wird, oder man behält בם bei, dann hat es der Verfasser nach Exod. 10, 2 ואת אתתי אשר שמתי בם gedankenlos nachgeschrieben.

V. 29	הפך את מימיהם לדם	וימת את דגתם
Exod. 7, 17—18	המים אשר ביאר ונהפכו לדם והדגה אשר ביאר תמות	
V. 30	שרץ ארצם צפרדעים	[ויעלו] בחדרי מלכיהם
Exod. 7, 27	הנה אנכי נגף את כל גבולך צפרדעים	
Exod. 7, 28	ושרץ היאר צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך	

Vielleicht ist danach sogar יארם für ארצם zu lesen.

V. 31, welcher zwei Plagen anführt, korrespondiert mit Exod. 8, 12–20. Eine strengwörtliche Entlehnung ist hier nicht nachzuweisen.

V. 32	אש להבות בארצם	נתן גשמהם ברד
V. 33	וישבר עץ גבולם[1]	ויך גפנם ותאנתם
Exod. 9, 18		הנני ממטיר כעת מחר ברד
Exod. 10, 24		ויהי ברד ואש מתלקחת
Exod. 10, 25		ויך הברד . . . . הכה הברד ואת כל עץ השדה שבר

Das auffällige גפנם ותאנתם scheint der Verfasser nach Palästinensischen Verhältnissen eingefügt zu haben; denn im Exodus ist davon nicht die Rede.

Stellt man V. 28 an das Ende der Strophe, wohin er unzweifelhaft gehört, so wird dadurch eine Schwierigkeit beseitigt, welche schon den alten Versionen und den Exegeten viel zu schaffen gemacht hat, ich meine die Wendung ולא מרו את דבריו. Die LXX lassen die Negation weg, Hitzig liest ולא שמרו, beide beziehen es auf die Ägypter. Andere beziehen es auf Moses und Aaron, was noch weniger paßt. Nach der Umstellung wird לא מרו von den Heuschrecken und der Finsternis gesagt sein, d. h. die Naturkräfte und Elemente waren gegen den Befehl Gottes nicht widerspenstig, sondern vollführten das, was er ihnen aufgetragen hat.[2]

Die vierte Strophe beginnt mit der letzten Plage, der Tötung der Erstgeburt und behandelt den Auszug, die Wanderung in der Wüste und die Eroberung Palästinas recht summarisch. Aber auch in diesen Versen läßt sich die Mosaikarbeit des Verfassers genau verfolgen.

Der Verfasser dieses Psalms war kein großer Dichter und auch kein besonderer Stilist. Er hat wenig neue Gedanken und Wendungen und reproduziert das Alte so gut er es eben konnte. Für die Literaturgeschichte sind aber solche Stücke von großem Werte, weil sie die Methode zeigen, wie schon in alter Zeit literarisch gearbeitet wurde.

In späterer Zeit haben große Dichter vom Range eines Salomon ibn Gabirol und des Kastiliers Jehuda Halevi die gleichen Wege

---

[1] Man beachte, daß die beiden Verse 31 und 33 auf גבולם auslauten, was gewiß nicht besonders poetisch ist. Dies erklärt sich aber daraus, daß dieses Wort beidemal aus Exod. 7, 27 und 10, 4 entnommen wurde.

[2] So erklären schon die alten jüdischen Kommentare diese Stelle. Dafür sprechen auch die Verse 31 אמר ויבא ערב und 34 אמר ויבא ארבה. Daran anschließend beziehen sich auch ויחשיך in שלח חשך ויחשיך nicht auf Gott, sondern auf חשך. Vgl. Ps. 33, 9 כי הוא אמר ויהי צוה ויעמד; ibid. 33, 6 בדבר יהוה שמים נעשו וברוח פיו כל צבאיו; ferner Ps. 104, 22 המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו.

gewandelt mit großer poetischer Kraft und mit kunstreicher Beherrschung der Sprache. Zwei Stichproben aus Jehuda Halevis Zionide mögen diese Tatsache hier illustrieren:

4 לִבְכּוֹת עֱנוּתֵךְ אֲנִי תַנִּים, וְעֵת אֶחֱלֹם
שִׁיבַת שְׁבוּתֵךְ אֲנִי כִנּוֹר לְשִׁירָיִךְ

„Zu beweinen deine Pein bin ich ein Schakal, und träume ich
Von der Heimkehr deiner Gefangenen (bin ich) Harfe deiner Lieder."

Jedes Wort und jede Wendung wurzelt in der heiligen Schrift und kann erst ganz verstanden werden, wenn man die Wurzeln aufsucht. Mit ענותך weist er auf das nur einmal vorkommende ענות עני „Pein der Armen" (Ps. 22, 25) hin. Die Bedeutung von תנים wird erst klar, wenn man Micha 1, 8 vergleicht אעשה מספד כתנים „ich will ein Wehklagen anstellen wie die Schakale". Desgleichen wird כנור לשיריך erst deutlich, wenn man Jes. 24, 8 heranzieht:

שבת משוש כנור: בשיר לא ישתו יין

„Still ward die lustige Weise der Harfe;
Bei Gesang trinkt man nicht mehr Wein."

Am interessantesten ist aber die mittlere Wendung

ועת אחלם שיבת שבותך

denn sie geht zurück auf Ps. 126, 1

בשוב יהוה את שיבת ציון היינו כחלמים

„Als JHWH die Gefangenen Zions heimführte, waren wir wie Träumende", was der Dichter in „Und träumte ich von der Heimkehr deiner Gefangenen" umgestaltete.

Die zweite Stelle lautet:

27 עֶדְרֵי הֲמוֹנֵךְ אֲשֶׁר גָּלוּ וְהִתְפַּזָּרוּ
מֵהַר לְגִבְעָה וְלֹא שָׁכְחוּ גְּדֵרָיִךְ

Es kehrten heim

„Die Herden deines Volkes, welche ausgewandert und zerstreut waren,
Von Berg zu Hügel und sie haben nicht vergessen deine Hürden."

Diese Verse sind Jer. 50, 6 nachgebildet:

צאן אבדות היו עמי רעיהם התעום . . .
מהר אל גבעה הלכו שכחו רבצם

Verlorene Schafe war mein Volk, ihre Hirten leiteten sie in die Irre . . .
Von Berg zu Hügel zogen sie fort, vergaßen ihre Lagerstätte.

Man sieht hier dieselbe Methode, wie in den Psalmen. Bald wird der Sinn, bald das Wort herübergenommen und je nach der Situation gewendet.

Strophenbau in den Proverbien.[1]

Es gilt jetzt als eine feststehende Tatsache, daß der erste Hauptteil der Proverbien (Kap. 1—9) von einem Verfasser herrührt, der vielleicht auch der Redaktor des ganzen Buches war.[2] Auch darüber kann kein Zweifel herrschen, daß diese Einleitungsreden mit dem Buche Hiob eine enge literarische Verwandtschaft aufweisen, und ich möchte mich der Ansicht derjenigen anschließen, welche die Abhängigkeit dieser Einleitungsreden vom Buche Hiob annehmen.[3]

Der Geist, der in den Sprüchen überhaupt und insbesondere im ersten Hauptteile derselben herrscht, ist vielleicht von niemandem schärfer charakterisiert worden als von W. Frankenberg. Daß die Wurzel aller Weisheit die Gottesfurcht ist, versteht sich bei dem Spruchdichter von selbst und wird von ihm oft genug betont. Bei den Lehren, die er erteilt, setzt er die Thora und die Propheten voraus, begründet jene aber nicht durch den Hinweis auf diese oder durch das Postulat der höchsten Moral, sondern in praktischer Weise durch das Vorhalten der bösen Folgen des verwerflichen Handelns. Die „Weisheit" des Spruchbuches soll auch dem für hohe Sittlichkeit weniger Empfindlichen zeigen, wie schädlich es sei, den Weg der Tugend zu verlassen.

Bei der Analyse der Einleitungsreden ist meines Erachtens ein wesentlicher Punkt nicht genügend erkannt und berücksichtigt worden. Bekanntlich spricht in diesen Reden entweder der Vater zum Sohne oder die „Weisheit" selbst führt das Wort.[4] In beiden Fällen geht dem eigentlichen Kern der Rede eine längere oder kürzere Einleitung voran, worin man meistenteils lediglich aufgefordert wird, auf die Worte des Vaters, beziehungsweise der Weisheit, die in der eigentlichen bald darauffolgenden Rede enthalten sind, zu hören. Manchmal wird in der Einleitung auch schon das Thema der Rede angedeutet. Die Einleitung darf nicht als allgemeine mit der Rede nicht in Verbindung stehende Lehre

[1] Vgl. Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, herausgegeben von Dr. M. Brann und Dr. F. Rosenthal, Breslau 1900, S. 5—12.

[2] Die Sprüche Kap. 6, 20—35 und Kap. 9 sind bereits in „Strophenbau und Responsion" S. 63 ff. behandelt worden.

[3] Sehr überzeugend hat auf mich die Beweisführung H. L. Stracks in den Theol. Studien und Kritiken 1896, S. 609 ff. gewirkt.

[4] Eine Ausnahme bildet Kap. 6, 1—19, welches Stück auch dem Verfasser des ersten Hauptteiles abgesprochen wird.

angesehen werden. Sie preist in der Regel die Lehren der Weisheit oder des Vaters und lenkt so die Aufmerksamkeit auf den eigentlichen Kern der Rede. Diese Manier ist für den Verfasser des ersten Hauptteiles kennzeichnend und darf bei der Prüfung der Rede nicht außer acht gelassen werden.

Sondert man die Einleitungen von den eigentlichen Reden ab, so gewinnt die Rede nicht nur an Klarheit und Übersichtlichkeit, sondern es tritt auch der strophische Aufbau deutlich hervor. Ich will dies hier an drei charakteristischen Beispielen zu zeigen versuchen und behalte mir vor, an anderem Orte die ersten neun Kapitel der Proverbia im Zusammenhange zu behandeln.

Kap. 1, V. 8—19.

8	שמע בני מוסר אביך		ואל תטש תורת אמך
9	כי לוית חן הם לראשך		וענקים לגרגרתך
10	בני אם יפתוך חטאים	11	אם יאמרו [אליך][1]
	לכה אתנו נארבה לדם		נצפנה לנקי חנם
12	נבלעם כשאול חיים		ותמימים כיורדי בור
13	כל הון יקר נמצא		נמלא בתינו שלל
14	גורלך תפיל בתוכנו		כיס אחד יהיה לכלנו
15	בני אל תלך בדרך אתם		מנע רגלך מנתיבתם
16	*כי רגליהם לרע ירוצו		וימהרו לשפך דם [נקי]*
17	כי חנם מזרה הרשת		בעיני כל בעל כנף
18	והם לדמם יארבו		יצפנו לנפשותם
19	כן ארחות כל בצע בצע		את נפש בעליו יקח

Der erste Abschnitt des ersten Kapitels (V. 8—19) besteht aus einer kurzen, zweizeiligen Einleitung, worin nicht etwa der Gehorsam gegen die Eltern überhaupt,[2] sondern einfach die folgende in V. 10—19 enthaltene Belehrung einer besonderen Beachtung empfohlen wird, und zwei fünfzeiligen Strophen. Die Verse handeln aber gewiß nicht von Raubmördern, es ist vielmehr die Rede von Kartellbildungen behufs Ausbeutung der Schwächeren, was der Verfasser vorgreifend mit den schärfsten Worten als Raub und Mord brandmarkt. Die

---

[1] TM. אל תבא: אם יאמרו.

[2] So sagt z. B. Frankenberg V. 8: „Nach der Erwähnung Gottes folgen wie gebührend die Eltern; das ist die Anordnung auch bei Sirach und Menander," und weiter: „Die beiden Verse haben weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden Verbindung."

beiden fünfzeiligen Strophen verhalten sich zueinander wie Vorder- und Nachsatz.

Strophe I: Wenn die geriebenen Gauner zu dir mit Plänen kommen, welche auf die Ausbeutung der Einfältigen berechnet sind — freilich ist dies nach des Verfassers Auffassung Blutvergießen und Mord; die Ränkeschmiede werden dir aber haarklein beweisen, daß die Schwachen auf die einfachste und reinlichste Weise vollkommen beseitigt und gleichsam lebendig vom Orkus verschlungen werden, wobei großer Gewinn und reiche Beute zu erzielen sei; man verübe dabei nichts Unrechtes, es gelte nur eine gemeinschaftliche Kasse zu errichten und gleiche Anteilscheine zu beheben —

Strophe II: So laß dich auf ihre Vorschläge nicht ein und halte dich von ihren Plänen fern. Sie werden wohl Unheil anrichten und Blut vergießen, aber die einfältigen Vögel, auf die sie lauern, werden ihnen nicht in das Garn gehen. Sie werden sich selbst im eigenen Netze fangen und ihr eigenes Blut vergießen; denn die Habsucht vernichtet des Habsüchtigen Leben.

Aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, daß die Worte אַל תֹּבֵא (V. 10) zu streichen sind. Erst muß man doch hören, was die Sünder wünschen, und dies wird in der Tat ausführlich in 5 Versen gesagt, das vorlaute אל תבא paßt also durchaus nicht.[1] Dazu kommt noch die ganz abnorme Form תֹּבֵא für תֹּאבֶה (siebenmal), endlich das überschüssige אם יאמרו in V. 11. Alle diese Erwägungen rechtfertigen meine Änderung vollkommen. Es bleibt aber die Frage offen, wie אל תבא in den V. 10 hineingekommen sei, und da möchte ich die Vermutung aussprechen, daß ein Leser am Rande von V. 10*a* auf den Nachsatz in V. 15 verweisen wollte und daher am Rande אל תֹּבֹא (d. h. אל תֵּלֵךְ בְּדֶרֶךְ אִתָּם) schrieb, woraus dann das ungeschickte אַל תֹּבֵא entstanden ist.

Im V. 15 fehlt in den LXX בני; im Cod. Vat. auch V. 16, der aus Jes. 59, 7 entlehnt ist, aber, wie ich glaube, schon vom Verfasser als Zitat herübergenommen wurde, vielleicht mit der Absicht, das Zitat in einem anderen Sinne anzuwenden, nämlich כי in der Bedeutung „wenn" für „denn". Auch V. 17 scheint ein entlehntes Sprichwort zu sein, das ursprünglich einen anderen Sinn hatte:

„denn ohne Absicht wird das Netz ausgebreitet
in den Augen der Gefiederten"

[1] Die LXX änderten deshalb אם in אל, aber dadurch ist die Sache noch schlechter geworden.

d. h. die Vögel glauben nicht, daß es für sie bestimmt sei und rennen so in ihr Verderben. Der Verfasser der Einleitungsreden gibt ihm an dieser Stelle den entgegengesetzten Sinn:

> „denn vergeblich wird das Netz ausgebreitet
> vor den Augen der Gefiederten".

Kap. 5.

1	בני לחכמתי הקשיבה	לתבונתי הט אזנך.
2	לשמר מזמות	ודעת שפתיך ינצרו
3	כי נפת תטפנה שפתי זרה	וחלק משמן חכה
4	ואחריתה מרה כלענה	חדה כחרב פיות
5	רגליה ירדות מות.	שאול צעדיה יתמכו
6	ארח חיים פן תפלס	נעו מעגלתיה לא תדע
7	ועתה בנים שמעו לי	ואל תסורו מאמרי פי

8	הרחק מעליה דרכך	ואל תקרב אל פתח ביתה
9	פן תתן לאחרים הודך	ושנתך לאכזרי
10	פן ישבעו זרים כחך	ועצביך בבית נכרי
11	ונהמת באחריתך	בכלות בשרך ושארך
12	ואמרת איך שנאתי מוסר	ותוכחת נאץ לבי
13	ולא שמעתי בקול מורי	ולמלמדי לא הטיתי אזני
14	כמעט הייתי בכל רע	בתוך קהל ועדה

15	שתה מים מבורך	ונזלים מתוך בארך
16	[פן] יפצו מעינתיך חוצה	ברחבות פלגי מים
17	יהי לך לבדך	ואין לזרים אתך
18	יהי מקורך ברוך	ושמח מאשת נעוריך
19	אילת אהבים ויעלת חן	דדיה ירוך בכל עת
	באהבתה תשגה תמיד	[ובחיקה תשכב]
20	ולמה תשגה בני בזרה	ותחבק חק נכריה

21	כי נכח עיני יהוה דרכי איש	וכל מעגלתיו מפלס
22	עוונותיו-ילכדנו את הרשע	ובחבלי חטאתו יתמך
23	הוא ימות באין מוסר	וברב אולתו ישגה

Dieses Stück zerfällt in drei Strophen von je sieben Zeilen und einer kurzen dreizeiligen Schlußstrophe. In dem ersten Absatze ist die unvermeidliche Einleitung enthalten, die den Sohn auffordert, auf die weisen Lehren des Vaters zu achten; es wird aber schon hier in der Einleitung das Thema angedeutet: „die fremde Frau", die leicht verlockt und verführt und zuletzt das Opfer der Ver-

führung ins Verderben stürzt. Das Thema wird aber nur akademisch gestreift, ohne daß eine daraufbezügliche praktische Lehre gegeben wird. V. 7 schließt die Einleitung mit einem Appell an den Gehorsam des Sohnes ab. Den Kern der Rede bilden die mittleren zwei Strophen, die inhaltlich Gegensätze bilden.

Strophe II: Du sollst dich von dem „fremden Weibe" fernhalten, denn deine Ehre (הודך), ja dein Leben steht dabei auf dem Spiele. Mindestens mußt du einen Teil deines Vermögens opfern (כחך ועצבך), um dich loszukaufen, und du kannst noch froh sein, wenn die Sache nicht vor das Schöffen-Gericht (בתוך קהל ועדה) gekommen ist.

Strophe III: Sättige deinen Liebesdurst an dem eigenen Brunnen, brauche das Wasser auf, damit es sich andere nicht zunutze machen. So wird dein Quell dir allein gehören, und du wirst dich an deinem Eheweibe erfreuen.

Die Gegensätzlichkeit dieser beiden Strophen springt in die Augen. Es tritt auch hier der Charakter und der Geist des Spruchbuches deutlich hervor. Nicht Furcht vor der Übertretung des offenbarten Gesetzes, nicht moralische oder sittliche Gründe werden angeführt, um den Sohn von dem fremden Weibe fernzuhalten, sondern recht praktische Erwägungen. In Prosa übersetzt heißen sie:

Du sollst deinem Weibe treu sein, damit sie auch dir die Treue bewahre; denn wenn du sie vernachlässigst, wird sie sich anderweitig schadlos zu halten suchen.

Du sollst die fremde Frau meiden, weil dir daraus allerlei Gefahren für das Leben, das Vermögen und die Ehre entspringen können.

Nun, wie ist's aber, wenn man all die Klippen der Sünde durch geschicktes Lavieren vermeidet, wenn man alles geheim tut, so daß weder Leben, noch auch Ehre und Vermögen geschädigt werden? —

Gegen diese Erwägung richtet sich die Schlußstrophe:

Vor Gott liegen die Wege des Menschen offen, und der Sünder fängt sich doch endlich in der eigenen Sünde.

Kap. 8.

1	הלא חכמה תקרא	ותבונה תתן קולה
2	בראש מרמים עלי דרך	בית נתיבות נצבה
3	ליד שערים לפי קרת	מבוא פתחים תרנה
4	אליכם אישים אקרא	וקולי אל בני אדם
5	הבינו פתאים ערמה	וכסילים הבינו לב

6	שמעו כי נגידים אדבר		ומפתח שפתי משרים
7	כי אמת יהגה חכי		ותועבת שפתי רשע
8	בצדק כל אמרי פי		אין בהם נפתל ועקש
9	כלם נכחים למבין		וישרים למצאי דעת
10	קחו מוסרי ואל כסף		ודעת מחרוץ נבחר[1]

12	אני חכמה שכנתי ערמה		ודעת מזמות אמצא
13	[2]גאה וגאון ודרך רע		ופי תהפכות שנאתי
14	לי עצה ותושיה		אני בינה לי גבורה
15	בי מלכים ימלכו		ורזנים יחקקו צדק
16	בי שרים ישרו		ונדיבים כל שופטי צדק
17	אני אהבי אהב		ומשחרי ימצאנני
18	עשר וכבוד אתי		הון עתק וצדקה
19	טוב פריי מחרוץ ומפז		ותבואתי מכסף נבחר
20	בארח צדקה אהלך		בתוך נתיבות משפט
21	להנחיל אהבי יש		ואצרתיהם אמלא

22	יהוה קנני ראשית דרכו		קדם מפעליו מאז
23	מעולם נסכתי		מראש מקדמי ארץ
24	באין תהמות חוללתי		באין מעינות נכבדי מים
25	בטרם הרים הטבעו		לפני גבעות חוללתי
26	עד לא עשה ארץ וחוצות		וראש עפרות תבל
27	בהכינו שמים שם אני		בחקו חוג על פני תהום
28	באמצו שחקים ממעל		בעזוז עינות תהום
29	בשומו לים חקו		בחקו מוסדי ארץ[3]
30	ואהיה אצלו אמון[4] יום יום		משחקת לפני בכל עת
31	משחקת בתבל ארצו		ושעשעי את בני אדם

32ᵃ	ועתה בנים שמעו לי	33ᵃ	שמעו מוסר וחכמו[5]
34ᵃ	אשרי אדם שומע לי	32ᵇ	ואשרי דרכי ישמרו
34	לשקד על דלתותי יום יום		לשמר מזוזות פתחי
35	כי מצאי מצא חיים		ויפק רצון מיהוה
36	וחטאי חמס נפשו		כל משנאי אהבי מות

Die strophische Gliederung dieses Stückes liegt offenbar zutage. Es zerfällt in drei Doppelstrophen und eine einfache Schluß-

---

[1] TM. add. כי טובה חכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה.
[2] TM. add. יראת יהוה שנאת רע.
[3] TM. add. ומים לא יעברו פיו.
[4] TM. add. ואהיה שעשועים.
[5] TM. add. ואל תפרעו.

strophe von je 5 Zeilen. Die erste Doppelstrophe bildet die Einleitung: Die Weisheit ruft, sie preist ihre Lehren an und fordert auf, dieselben zu hören und sie zu befolgen.

In der zweiten Doppelstrophe schildert die Weisheit ihr eigenes Wesen und ihre Macht, was sie alles vermag und was sie alles will.

In der dritten Doppelstrophe verkündet sie ihren Ursprung: Gott habe sie geschaffen, sie war bei ihm vor der Schöpfung der Welt, sie blieb bei ihm während der Schöpfung.

Die Schlußstrophe zieht das Facit: Folglich müsset ihr auf die Weisheit hören und ihre Lehren frequentieren.

Daß die Einteilung sach- und sinngemäß ist, beweist am besten der Umstand, daß z. B. Kautzsch und Strack in ihren Übersetzungen das Stück in ähnlicher Weise gliedern.

Um aber den strophischen Bau herzustellen, mußten einige textkritische Eingriffe gemacht werden, die sich auch sonst als heilsam und notwendig erwiesen haben.

So habe ich V. 11

כי טובה חכמה מפנינים　　　וכל חפצים לא ישוו בה

gestrichen. Der Vers erweist sich schon dadurch als verdächtig, daß hier von der Weisheit in der dritten Person gesprochen wird, während in den vorangehenden und nachfolgenden Versen die Weisheit in der ersten Person spricht. Vergleicht man Kap. 3, 14—15

כי טוב סחרה מסחר כסף　　　ומחרוץ תבואתה
יקרה היא מפניים　　　וכל חפציך לא ישוו בה

so wird man ohne weiteres den Vers an unserer Stelle als Glosse eines Lesers aus Kap. 3 erkennen.

Desgleichen muß in V. 13 יראת יהוה שנאת רע als überschüssig und inhaltlich nicht hierher gehörig gestrichen werden, was schon Bickell erkannt hat, ebenso sind die Änderungen in den Versen 29—30 und 32—34 zum Teil in Übereinstimmung mit Bickell gemacht.[1]

Textkritische Glossen zu den Proverbien Kap. 23 und 24.[2]

Mein verehrter Freund und Kollege Gustav Bickell hat in dieser Zeitschrift, Band V, S. 271 ff., den „Die Worte der Weisen"

---

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. V, S. 99 und 100.

[2] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 14, S. 149 ff. (1900).

überschriebenen Anhang zu den Proverbien behandelt und dabei eine Reihe von textkritischen Verbesserungen und Umstellungen vorgenommen, die teilweise sehr glücklich, mindestens aber sehr anregend und lehrreich sind, weil sie die ungesunden Stellen und die Schwächen des Textes klarlegen. Ich werde hier, zum Teil in Anschluß an Bickell, einige Texteshrstellungen vorschlagen und daneben die abweichenden Lesungen Bickells geben:

			Bickell.
XXIII, 4a	אל תינע להעשיר[1]	4a	אל תינע להעשיר
5b	כי עש[ר] יעשה לו כנפים	4b	מבינתך חדל התעות
5c	כנשר יעוף השמים	5b	כי עשר יעשה לו כנפים
5a	התעיף עיניך בו ואיננו	5c	כנשר יעוף השמים

Bemühe dich nicht reich zu werden,
Denn der Reichtum schafft sich Flügel an.
Wie ein Adler fliegt er gen Himmel,
Läßt du deinen Blick ihm nachfliegen, ist er verschwunden.

XXIII, 9a	באזני כסיל אל תדבר	9a	באזני כסיל אל תדבר
5b	מבינתך חדל	9b	כי יבוז לשכל מליך
9b	כי יבוז לשכל מליך	8b	ושחת [לרק עמלך]
8b	ושחת דבריך הנעימים[2]		דבריך הנעימים

In die Ohren des Toren rede nicht,
Deine Einsicht enthalte ihm vor;
Denn er wird deine verständigen Worte geringschätzen,
Und du hast so deine schönen Worte vergeudet.

XXIV, 10	התרפית ביום צרה		[אל תבטח ברב חילך
	[ביום צרה] צר כחכה		וידיך אל תרפין
11	הצל לקחים למות	10	[ביום טובה] התרפית
	ומטים להרג אם תחשך		ביום צרה צר כחך
12	כי תאמר הן לא ידענו זה	11	הצל לקחים למות
	הלא תכן לבות הוא יבין		ומטים להרג אם תחשך
	ונצר נפשך הוא ידע	12c	ונצר נפשך הוא ידע
	והשיב לאדם כפעלו	12d	והשיב לאדם כפעלו

---

[1] Text. Mas. add. מבינתך חדל. Diese Worte sind hier rhythmisch und dem Sinn nach überflüssig. Dagegen fehlen sie in dem folgenden Tetrastich.

[2] Daß der erste Halbvers פתך אכלת תקיאנה nicht hierher gehört, hat schon Bickell erkannt, dessen Verdienst es ist, in das Chaos dieser Verse Ordnung gebracht zu haben.

Bist du lässig gewesen am Tage der Not (Anderer),
[So wird am Tage der (deiner) Not] deine Kraft eng sein (versagen).
Errette [darum] die zum Tode Geschleppten
Und die zur Schlachtbank Wankenden halte doch zurück.

Sagst du: Wir haben dies nicht gewußt! —
Wahrlich, der die Herzen prüft, der merkt es
Und der deine Seele beobachtet, der weiß es
Und er vergilt dem Menschen nach seinem Werke.

Der Ausfall des zweiten ביום צרה erklärt sich leicht, weil es von dem oberflächlichen Leser als eine Dittographie angesehen werden mußte.

אל תהי עד ח[מס] ברעך	XXIV, 28	אל תהי עד חנם ברעך	28
והפיתית בשפתיך		והפיתית בשפתיך	
אל תאמר אשיב לאיש כפעלו	29	אל תאמר כאשר עשה לי	29
כאשר עשה לי כן אעשה לו		כן אשיב לאיש כפעלו	

Tritt nicht als falscher[1] Zeuge auf gegen deinen Nächsten
So daß du betörest durch deine Lippen.
Sage nicht: Ich will dem Manne vergelten nach seiner Tat,
Wie er mir getan hat, also will ich ihm wieder tun.

Durch eine leichte Umstellung in Vers 29 ist also die Rhythmik vollständig hergestellt worden.

		Bickell	
על שדה איש עצל עברתי	XXIV, 30	על שדה איש עצל עברתי	30
ועל כרם אדם חסר לב		ועל כרם אדם חסר לב	
והנה עלה כלו קמשונים	31	כלו קמשונים חרולים	31
כסו פניו חרלים		ונדר אבניו נהרסה	
[משכבת חדקו הסרה]			
וגדר אבניו נהרסה		ואחוה אנכי אשית לבי	32
		ראיתי לקחתי מוסר	
ואחוה אנכי אשית לבי	32	עד מתי עצל תשכב	VI, 9
ראיתי לקחתי מוסר		מתי תקום משנתך	
מעט שנות מעט תנימות	33	מעט שנות מעט תנומית	33 = VI, 10
מעט חבוק ידים לשכב		מעט חבוק ידים לשכב	
ובא מתהלך רישך	34	ובא כמהלך רישך	34 = VI, 12
ומחריך כאיש מגן		ומחסריך כאיש מגן	

[1] Für חנם ist wohl nach Exod. 23, 1; Deut. 19, 16; Ps. 27, 12 und 35, 11 חמס zu lesen. עד חנם gibt keinen Sinn und widerspricht dem in V. 29 ausgesprochenen Zwecke Die Übersetzung „falscher Zeuge" ist nicht ganz zutreffend. Denn עד חמס ist ein Zeuge, durch dessen Aussage die Gewalttätigkeit und der Raub gefördert werden. Umgekehrt ist Ps. 25, 19 שנאת חנם für שנאת חמס zu lesen.

Am Felde eines faulen Mannes bin ich vorübergegangen
Und am Weinberge eines unverständigen Menschen.
Und siehe, er war ganz aufgegangen in Disteln,
Bedeckt war seine Fläche mit Brennesseln.
[Seine Dornhecke war entfernt]
Und seine Steinmauer niedergerissen.

Und ich besah es, richtete meinen Sinn darauf,
Merkte es und zog mir die Lehre daraus:
„Noch ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer,
Ein wenig die Hände ineinander legen, um zu ruhen"
Und es kommt wie ein Wanderer deine Armut,
Und dein Mangel wie ein Gewappneter.

Wie man sieht, teile ich das Stück in zwei sechszeilige Sinnstrophen ein, wogegen Bickell drei Tetrastichen ansetzt. In Vers 31 zieht Bickell die drei Stichen durch Weglassung von Wörtern in zwei zusammen, während ich einen Stichos einfüge und dadurch vier Stichen bekomme. Endlich schiebt Bickell nach Vers 32 den Vers VI, 9 ein. Mir scheinen Sinn und Rhythmik für die von mir vorgeschlagene Gliederung zu sprechen. Ich muß aber den Einschub durch einige Worte begründen.

Beide Strophen zeigen in allen Teilen den parallelismus membrorum, nur 31^c steht ganz vereinsamt da. Außerdem ist anzunehmen, daß ein wohlverwahrtes Feld oder ein gut geschützter Weingarten nicht nur eine Steinmauer, sondern auch eine Dornhecke haben. Und in einem vernachlässigten Felde oder einem vernachlässigten Weingarten muß die Mauer niedergerissen und die Dornhecke entfernt sein.

In der Tat heißt es Jes. 5, 5 von einem solchen Weingarten:

הסר משוכתו והיה לבער
פרוץ גדרו והיה למרמס

Entfernen seine Hecke, daß er dem Abweiden verfällt,
Niederreißen seine Mauer, daß er verfällt dem Zertreten.

Wie sich nun „Mauer" zu „Hecke", so verhält sich „Steinmauer" zu „Dornhecke". Es muß also dem גדר אבנים entsprechen משוכת חדק (Prov. 15, 19) und Micha 74: טובם כחדק ישר[1] ממסוכה.

Zu vergleichen ist ferner Hosea 2, 8:

לכן הנני שך את דרכ[ה] בסירים
וגדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא

[1] Oder wie andere lesen: ישרם מסוכה.

Demnach ergibt sich mit, ich möchte sagen, nahezu mathematischer Gewißheit für unsere Stelle die Ergänzung: מְשׁוּבַת חָדְקוֹ הָסֵרָה, und dieses הסרה, das mit נהרסה vier gleiche Buchstaben in leichter Umstellung gemein hat, erklärt bis zu einem gewissen Grade den Ausfall des Halbverses.

Strophenbau im Hiob.[1]

Ich habe schon an anderer Stelle ein Beispiel des Strophenbaues im Hiob nachgewiesen (Strophenbau und Responsion, S. 66 ff., und schon früher Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 11, S. 57 ff. [1897]).[2] Es betraf das 14. Kapitel, welches beginnt:

Der Mensch, vom Weibe geboren,
Kurz an Tagen, satt an Mühe etc.

Schon dort zeigte sich, daß Wortresponsion ziemlich selten verwendet worden ist und daß in erster Reihe die Gedankengliederung die Strophik beherrscht, aber immerhin konnten dort noch starke Spuren von Wort- und noch mehr von Gedankenresponsion nachgewiesen werden. In den Beispielen, die ich hier vorlege, ist weder scharfgeprägte Gedanken-, noch weniger aber deutlich ausgesprochene Wortresponsion zu entdecken und trotzdem muß man den strophischen Bau erkennen. Er ergibt sich aus einer sorgfältigen Analyse des Textes und schließt sich eng dem Gedankengang des Dichters an, der ein gewisses Ebenmaß zeigt.

Kap. 4.

Strophik (10 + 10) + (11 + 11).

1 ויען אליפז התימני ויאמר

2 הנסה דבר אליך תלאה — ועצר במלין מי יוכל
3 הנה יסרת רבים — וידים רפות תחזק
4 כושל יקימון מליך — וברכים כרעת תאמץ
5 כי עתה תבוא אליך ותלא — תגע עדיך ותבהל
6 הלא יראתך כסלתך — תקותך ותם דרכיך

7 זכר נא מי הוא נקי אבד — ואיפה ישרים נכחדו
8 כאשר ראיתי חרשי און — וזרעי און עמל יקצרהו

[1] Vgl. Semitica, sprach- und rechtsvergleichende Studien, 1. Heft, S. 40 ff. (1906).

[2] Daran schließt sich im wesentlichen die Analyse Vetters; dort, wo er eine abweichende Gliederung vornimmt, ist sie unrichtig.

9	מנשמת אלוה יאבדו	ומרוח אפו יכלו
10	שאגת אריה וקול שחל	ושני כפירים נתעו
11	ליש אבד מבלי טרף	ובני לביא יתפרדו

12	ואלי דבר יגנב	ותקח אזני שמץ מנהו
13	בשעפים מחזינות לילה	בנפל תרדמה על אנשים
14	פחד קראני ורעדה	ורב עצמותי הפחיד
15	ורוח על פני יחלף	תסמר שערת בשרי
16	יעמד ולא אכיר מראהו	תמונה לנגד עיני
	דממה וקול אשמע	

17	האנוש מאלוה יצדק	אם מעשהו יטהר גבר
18	הן בעבדיו לא יאמין	ובמלאכיו ישים תהלה
19	אף שכני בתי חמר	אשר בעפר יסודם
	ידכאום לפני עש	
20	מבקר לערב יכתו	מבלי משים לנצח יאבדו
21	הלא נסע יתרם בם	ימותו ולא בחכמה

Wagt man ein Wort an dich, wird's dich verdrießen,
Doch an sich halten, wer vermöchte es?
Sieh, du hast andere zurechtgewiesen,
Hast manche Hand gestärkt, die mutlos sank.
Erschlaffende mit Worten aufgerichtet
Und da, wo Knie wankten, gabst du Kraft.
Jetzt, wo die Reih' an dich kommt, wirst du mürrisch,
Da 's dich berührt, gerätst du außer dir.
Gibt deine Frömmigkeit dir keine Hoffnung,
Nicht Zuversicht dir deine Redlichkeit?

Bedenke doch, wo wäre der Unschuldige,
Wo der Gerechte je zugrunde gegangen?
Soviel ich sah, wer Böses eingepflügt,
Wer Unheil säte, mußt' es ernten.
Der Atem Gottes bracht' ihm Untergang,
Von seines Zorns Hauch ward er vertilgt.
Es brüllt der Leu, es schallet sein Geheul;
Doch sind des Starken Zähne eingeschlagen,
Verschmachtet er, weil ihm die Beute entgeht,
Und es zerstreut sich der Löwin Brut.

Ein Wort hat sich zu mir gestohlen,
Sein Murmeln leis vernahm mein Ohr,
Zur Stunde nächtlichen Sinnens und Träumens,
Wenn tiefer Schlummer auf die Menschen fällt.
Da faßte mich ein plötzlich Beben,

Ein Schauer schüttelte mir das Gebein.
An meinem Antlitz glitt ein Hauch vorüber,
Es sträubte sich am Leibe mir das Haar.
Da stand vor meinen Augen ein Gebild';
Nicht unterscheiden konnt' ich die Gestalt,
Das Flüstern einer Stimme hörte ich nur:

Ist wohl ein Sterblicher gerecht vor Gott
Und rein ein Mensch in seines Schöpfers Augen?
Sieh, seinen eigenen Dienern traut er nicht,
An seinen Engeln findet Fehler er!
Und nun erst die Bewohner dieser Hütten,
Aus Lehm gebaut, auf Staub gegründet,
Sie, die wie eine Motte man zerdrückt,
Die schnell vor Abend schon vernichtet sind
Und, kaum bemerkt, für immer gehen zugrunde!
Es reißen ihres Zeltes Stricke —
In ihrer Torheit sterben sie dahin.

(Eduard Reuss.)

Das 4. Kapitel, die Rede Eliphaz', enthält eine Antwort auf Hiobs Klagen und Anklagen, daß ihn, den Frommen und Gerechten, ein so schweres Geschick heimgesucht habe, infolgedessen er in helle Verzweiflung geriet. Es enthält vier Strophen.

I. Strophe. Der Freund beginnt damit, daß er ihm vorhält, wie er selbst (Hiob) andere zurechtgewiesen und Erschlaffende unterstützt habe, nun, da das Unglück an ihn herangekommen, jeden Halt und jede Sicherheit verloren habe. Gerade seine Frömmigkeit sollte ihm Hoffnung und seine Redlichkeit Zuversicht verleihen, daß sein Schicksal sich zu Gutem wenden werde (V. 2—6).

II. Strophe. Hier lenkt er die Aufmerksamkeit Hiobs auf den Lauf der Dinge in der Welt und weist darauf hin, daß die wirklich Unschuldigen niemals zugrunde gehen, dagegen die mächtigsten Übeltäter ihren Untergang finden. Die erste Strophe beschäftigt sich demnach mit dem persönlichen Schicksal Hiobs, während die zweite ihm das Schicksal des Gerechten und Ungerechten im allgemeinen vorführt.

Strophe III schildert die Offenbarung, die ihm in einer nächtlichen Vision unter heiligem Schauer zuteil wurde. Er sah eine Gestalt und hörte das leise Flüstern einer Stimme, die also sprach.

Strophe IV enthält die Worte der Rede jener flüsternden Stimme, die darauf hinausgehen, daß der Mensch mit Gott nicht richten darf, mit ihm, dem selbst die Engel nicht fehlerlos sind.

Die Gliederung der Rede scheint mir zweifellos richtig zu sein und man braucht nur die Zeilen zu zählen, um zu sehen, daß hier

wirklich eine strophische Einteilung beabsichtigt war. Die Steigung von 10 auf 11 hat ihre Analogie in den Propheten und im Koran. Es ist interessant, zu beobachten, wie man sich bei der Einteilung in massoretische Schriftverse geholfen hat. Jede Strophe besteht aus fünf Versen: während aber die zwei ersten aus fünf Versen zu je zwei Stichen bestehen, haben die beiden letzten je einen Vers, der drei Stichen zählt. Man darf daraus den weiteren Schluß ziehen, daß dieser Abschnitt in Stichen und nicht in Disticha geschrieben worden war.[1]

Kap. 6.

Strophik (7 + 6) + (7 + 6) + (14 + 14) + 6.

1	ויען איוב ויאמר	
2	לו שקול ישקל כעשי	והיתי במאזנים ישאו יחד
3	כי עתה מחול ימים יכבד	על כן דברי לעו
4	כי חצי שדי עמדי	אשר חמתם שתה רוחי
	בעותי אלוה יערכוני	
5	הינהק פרא עלי דשא	אם ינעה שור על בלילו
6	היאכל תפל מבלי מלח	אם יש טעם בריר חלמות
7	מאנה לנגוע נפשי	המה כדוי לחמי
8	מי יתן תבוא שאלתי	ותקותי יתן אלוה
9	ויאל אלוה וידכאני	יתר ידו ויבצעני
10	ותהי עוד נחמתי	ואסלדה בחילה לא יחמל
	כי לא כחדתי אמרי קדוש	
11	מה־כחי כי איחל	ומה קצי כי אאריך נפשי
12	אם כח אבנים כחי	אם בשרי נחוש
13	האם אין עזרתי בי	ותשיה נדחה ממני
14	למס מרעהו חסד	ויראת שדי יעזב
15	אחי בגדו כמו נחל	כאפיק נחלים יעברו

[1] P. Vetter, die Metrik des Buches Job S. 32 handelt von Eliphas erster Rede (4, 2 bis 5, 27), ich beschränke mich darauf, das, was er über Kap. 4 sagt, hier anzuführen. „Die Rede zeigt folgende Disposition: 4, 2: Eliphas begründet seine Absicht, das Wort zu ergreifen. 3—5: Job's jetziges Benehmen widerspricht seinem früheren tugendhaften Wandel. 6—11: Niemand wird unschuldig heimgesucht und ins Verderben gestürzt. 12—21: In einer nächtlichen Vision hat Eliphas die Wahrheit vernommen, daß kein Mensch vor Gott gerecht sei. — Ferner heißt es daselbst S. 33: Folgende strophische Gliederungen sind in der Rede anzunehmen: 4, 3 — 5; 6, 7 + 8. 9 + 10. 11; 12. 13 + 14 — 16 + 17. 18 + 19 — 21. Vers 4, 2 ist als Einleitungsvers von der strophischen Gliederung ausgeschlossen." Diese Einteilung entspricht weder dem Sinn noch der Strophik.

16 הקדרים מני קרח   עלימו יתעלם שלג
17 בעת יזרבו נצמתו   בחמו נדעכו ממקומם
18 ילפתו ארחות דרכם   יעלו בתהו ויאבדו
19 הביטו ארחות תמא   הליכות שבא קוו למו
20 בשו כי בטח   באו עדיה ויחפרו

21 כי אתם הייתם לא   תיראו חתת ותיראו
22 הכי אמרתי הבו לי   ומכחכם שחדו בעדי
23 ומלטוני מיד צר   ומיד עריצים תפדוני
24 הורוני ואני אחריש   ומה שגיתי הבינו לי
25 מה נמרצו אמרי ישר   ומה יוכח הוכח מכם
26 הלהוכח מלים תחשבו   ולרוח אמרי נואש
27 אף על יתום תפילו   ותכרו על ריעכם

---

28 ועתה הואילו פנו בי   ועל פניכם אם אכזב
29 שבו נא על תהי עולה   ושבו עוד צדקי בה
30 היש בלשוני עולה   אם חכי לא יבין הוות

Ach, würde doch mein Schmerz gewogen
Und legte man dazu mein Unglück auf die Wage!
Denn schwerer ist es als der Sand am Meere
Und darum geht meine Rede irr.
Die Pfeile des Allmächtigen treffen mich;
Mit ihrem Gifte wird mein Geist getränkt;
Die Schrecken Gottes stehen mir gegenüber.

Schreit denn der wilde Esel auf der Weide
Und brüllt das Rind über seinem Futter?
Genießt man fade Speise ohne Salz?
Und ist Geschmack im Eiweiß?
Es zu berühren, weigert sich mein Sinn,
Mir mundete es wie schimmliges Brot.

Ach, würde meine Bitte doch gewährt
Und wolle meine Hoffnung doch Gott erfüllen!
Gefiel's ihm doch, mich zu zermalmen!
Streckte er die Hand nur aus nach meinem Leben!
Es wäre dies ein Trost für mich,
Ich hüpfte auf, trotz schonungslosem Schmerz;
Denn nie verleugnet' ich des Heiligen Gebot.

Wo ist denn meine Kraft, daß ich noch hoffte?
Wo meine Aussicht, daß ich mich geduldete?
Ist meine Kraft die Kraft der Felsen?
Ist denn mein Fleisch von Erz?
Bin ich nicht aller Hilfe bar?
Und ist nicht alle Rettung mir entschwunden?

Dem Leidenden gebührt des Freundes Mitleid
Und hätt' er selbst der Götter Furcht vergessen.
Meine Brüder — gleich dem Bache sind sie treulos,
Dem Bach der Talschlucht, der versiegt.
Wohl rauscht er trüb daher, von Eis geschwellt,
Wenn sich der Schnee in seiner Hut geborgen.
Jedoch, sobald die Hitze kommt, zerrinnt er,
In Sonnes Gluten schwindet er dahin.
Die Wanderer beugen ab von ihrem Wege
Und kommen, durch die Wüste ziehend, um.
Es suchen Temas Karawanen ihn,
Sabäerzüge hoffen ihn zu finden.
Sie schämen sich, daß sie auf ihn vertraut,
Und kommen hin und stehen betroffen da.

So seid auch ihr jetzt nichts!
Ob meinem Schrecken seid ihr selbst erschrocken.
Hab' ich euch denn gesagt: Gebt mir etwas,
Mit eurer Habe tut mir einen Dienst?
Aus Feindes Händen rettet mich?
Erlöst mich aus der Hand der Frevler?
Belehrt mich, so will ich schweigen;
Zeigt mir, worin ich Unrecht habe!
Wenn ihr im Recht seid, warum so heftig?
Und was beweist denn euer Tadel?
Gedenkt ihr, Worte mir zurechtzuweisen,
Die doch der Unmut in den Wind geredet?
Um eine Waise würfet ihr das Los
Und euren Freund' selbst würdet ihr verkaufen!

So wollt' doch Rücksicht auf mich nehmen!
Euch ins Gesicht will ich gewiß nicht lügen.
Nehmt es zurück, tut mir nicht Unrecht.
Meine Unschuld nur behauptet meine Antwort,
Ist Unrecht denn in meinem Munde,
Fällt' mein Zeug' im Unglück falsches Urteil?

(Ed. Reuss.)

Auch in dieser Rede Hiobs ergibt sich die strophische Gliederung von selbst.

Strophe I. Mein Schmerz ist gewaltig, ich muß daher vor Schmerz aufschreien. Wenn man alle Schrecknisse Gottes empfindet und im Leibe vergiftete Pfeile trägt, kann man nicht schweigen.

Strophe II. Das Tier ist ruhig auf der Weide und schreit nicht bei der Fütterung. Wenn es aber krank ist und ihm jede Speise ekel wird, dann kann es nicht am Trog verweilen. Man beachte, wie diese beiden Strophen äußerlich gar nicht zusammenzuhängen scheinen, wie plötzlich der Dichter von seinem persönlichen Schicksal

abspringt und uns ein Wüstenbild vorzaubert, um im nächsten Augenblick zu seinem persönlichen Schicksal zurückzukehren.

Strophe III. Ja, wenn mich Gott auf einmal zermalmen und vernichten wollte, dann empfände ich mindestens den Trost, daß ich ihn nicht verleugnete.

Strophe IV. Aber meine Kraft reicht nicht aus, den Schmerz zu ertragen. Ich bin ja kein Felsen, der allen Stürmen widersteht, mein Fleisch ist nicht aus Erz. Wie der Dichter in Strophe II die lebende Natur anruft, so ruft er in Strophe IV die leblose an, um im Gegensatz zu ihr sein Leid zu klagen.

Strophe V (Doppelstrophe). Vom Freund erwartet man Hilfe und Mitleid, ihr seid aber treulos wie ein Bach in der Wüste, auf den sich die Karawane verläßt und ihn ausgetrocknet findet.

Strophe VI (Doppelstrophe). Ihr seid noch schlimmer, denn ich verlange von euch keine Hilfe, keine Unterstützung, ich wünsche von euch nur Trost und Belehrung, aber keine kränkenden Vorwürfe. Ihr aber seid imstande, einen Freund zu verkaufen.

Strophe VII (Schluß). So habet doch Rücksicht mit mir, tut mir nicht Unrecht und saget selbst, ob ich mein Unglück falsch beurteile.[1]

Ein unerkanntes hebräisches Wort für „Würze".[2]

Die südarabische Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften hatte Dr. Hein auch die Aufgabe gestellt, die Blüte des Weihrauchbaumes, welche für die systematische Bestimmung der Pflanze sehr wichtig ist und bis jetzt nach Europa noch nicht gekommen war, selbst oder durch Boten holen zu lassen. Durch das unfreundliche Benehmen des Sultans von Gischin konnte er diese Aufgabe nicht erfüllen. Dagegen ist es ihm gelungen, durch Vergleichung der Blätter der von der südarabischen Expedition mitgebrachten lebenden Bäume in Aden selbst, in den Tanks-Anlagen, einen Weihrauchbaum zu finden, freilich nicht in Blüte.

---

[1] Vgl. P. Vetter a. a. Orte S. 33: „6, 2—7: Jobs Zustand ist unerträglich. 8—13: Der Tod wäre ihm Erlösung. 14—30: Seine Freunde benehmen sich gegen ihn herzlos, treulos und ungerecht. — Nicht gerade gefordert durch die logischen Verhältnisse, aber doch durch sie gestaltet ist folgende Stropheneilung: 6, 2—4 + 5 — 7; 8—10 + 11—13; 14. 15 + 16. 17 + 18. 19 + 20. 21 + 22 23 + 24. 25 + 26. 27 + 28—30." Hier ist die Sinneseinteilung im Großen und Ganzen und die strophische Gliederung zum Teil richtig.

[2] Vgl. Anzeiger der philos. hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften vom 23. April 1902.

Von Dr. Hein angeregt, hat das Konsulatspersonal den Baum überwacht, und derselbe, den in Blüte gesehen zu haben sich niemand erinnern wollte, hat diesmal geblüht. Es wurden Blüten und Blätter dem blühenden Baume entnommen und in acht Eprouvetten in Spiritus von Herrn Konsul Schmuck mir übersendet.

Sie wurden von Herrn Prof. v. Wettstein untersucht und als Blüte des Weihrauchbaumes verifiziert. So wird hierdurch ein wichtiges botanisches Problem, die Weihrauchfrage, der Lösung näher gebracht.

Es mag mir gestattet sein, hier eine kurze Mitteilung zu machen, die sich auf ein altes, aber unerkanntes hebräisches Wort bezieht, welches „Aroma" oder „Würze" bedeutet. Ich habe es am selben Tage erkannt, an dem ich die Weihrauchblüten erhielt, als ich die auf Weihrauch und Gewürze bezüglichen Stellen der Bibel und der Inschriften einer erneuerten Prüfung unterzog.

Es handelt sich um das Wörtchen טוב *ṭôb* „gut", welches unzählige Male in der heiligen Schrift vorkommt. An einigen Stellen kommt es vom Geruche vor, also „wohlriechend". So z. B. Jerem. 6, 20 למה זה לי לבונה משבא תבוא וְקָנֶה הַטּוֹב מארץ מרחק „Was soll mir Weihrauch, der aus Saba kommt, und wohlriechendes Rohr *(calamus odoratus)* aus fernem Lande". Die Worte קָנֶה הַטּוֹב bilden seit jeher eine syntaktische Schwierigkeit, da es entweder *ḳâneh ṭôb* oder *hak-ḳâneh haṭ-ṭôb* heißen müßte. Unter Hinweis auf das arab. *ṭîb* „Wohlgeruch",[1] das auch auf sabäischen Räucheraltären in der Form טיב neben *laudanum* und *tarum* etc.[2] vorkommt, möchte ich an dieser Stelle *ṭôb* nicht als Adjektiv „gut", sondern als Substantiv „Würze, Wohlgeruch" auffassen, וּקְנֵה הַטּוֹב lesen und „Rohr der Würze", d. h. „Würzrohr" übersetzen.

Daß dies nicht vereinzelt ist, beweisen folgende Stellen (2 Kön. 20, 13): ויראם את כל בית נכתה את הכסף ואת הזהב ואת הבשמים ואת שֶׁמֶן הַטּוֹב.

„Und Ḥizḳija zeigte ihnen (den Gesandten des Königs von Babel) sein ganzes Schatzhaus, das Silber und das Gold und die Gewürze und das wohlriechende Öl." Auch hier fehlt vor שמן der Artikel und die LXX haben in der Tat τὸ ἔλαιον τὸ ἀγαθόν. Es kann aber kein Zweifel sein, daß auch hier eine Status-Constructus-Verbindung

---

[1] So z. B.: *Lan tarāhā wa-lau ta'amalta illā*
wa-lahā fī mafāriḳi-ir-ra'si ṭībā.

„Du wirst sie nicht sehen, auch wenn du genau aufpassest, ohne daß sie auf den Scheiteln des Hauptes Wohlgeruch hat" Sîbawaihi (ed. Derenbourg) I 120, Dîwân des Ibn Ḳais ar-Ruḳajjat (ed. Rhodokanakis) S. 281.

[2] Vgl. Sabäische Denkmäler S. 81.

vorliegt und שֶׁמֶן הַטּוֹב nur „Öl der Würze", d. i. „Würzöl" bedeuten und הטוב lediglich Substantiv sein kann.

Umgekehrt steht in der Parallelstelle (Jes. 39, 2) השמן הטוב, wo die LXX *καὶ τοῦ μύρου* haben.

Demnach muß auch Ps. 133, 2: כְּשֶׁמֶן הַטּוֹב gelesen werden (gegen die Massorah כַּשֶּׁמֶן).

Das Wort טוב im Plur. (im Sinne wohlriechend) kommt noch an einer dunklen Stelle des Hohenliedes (1, 3) vor לריח שמניך טובים, das man gegen jedes gesunde Sprachgefühl zu übersetzen pflegt: „Deine Öle sind gut an Geruch". Die Stelle scheint mir verderbt zu sein. In der Tat haben die Septuaginta *καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα*. Vergleicht man Hoheslied 4, 10 mit unserer Stelle:

מה טבו דדיך מיין וריח שמניך מכל בשמים
כי טובים דדיך מיין לריח שמניך טובים

und der Lesung der LXX, die genau die Stelle 4, 10 wiedergibt, aber stark von unserem Texte abweicht, so darf man an unserer Stelle vielleicht lesen:

כי טובים דדיך מיין [ו]ריח שמניך [מכל] טובים

wodurch der Text der Massorah mit geringfügiger Änderung beibehalten und die Übersetzung der Septuaginta aufrechterhalten bleibt. Ist diese Annahme richtig, so haben die alten Übersetzer noch טובים *ἀρώματα* übersetzt und בשמים gleichgestellt, *quod erat demonstrandum*. Dies würde ein hübsches Seitenstück zu קנה בשם (Exod. 30, 23), neben קנה הטוב (Jerem. 6, 20) bilden.

Der Ausfall von מכל in der Massorah würde sich dadurch erklären, daß später טובים nicht mehr im Sinne von *ἀρώματα* verstanden worden ist. Möglich ist auch [מ]טובים zu lesen, wodurch an dem Texte noch weniger geändert wird.

Wie hier der Dichter des Hohenliedes mit der Wurzel *tôb* in beiden Bedeutungen spielt, so tut dies auch der Ecclesiastes 7, 1:

טוב שם משמן טוב

Besser *(tôb šêm)* ist ein (weitverbreiteter) Name als Würzöl *(šemen tôb)*.

Wir haben also die richtigen alten Worte für „Würzrohr" und „Würzöl" gefunden. Eine herrliche Stelle im Hohenliede 7, 10 hat uns auch den „Würzwein" aufbewahrt. Der Liebende sagt zu seiner Geliebten:

וחכך כְּיֵין הַטּוֹב

„Und dein Gaumen ist wie Würzwein."

Hier waren die Exegeten und Grammatiker noch in größerer Verlegenheit, denn die Status-Constructus-Verbindung ist an dieser Stelle durch die Form des Wortes יֵין (absolus יַיִן) gesichert.[1] Es ist aber nicht von „gutem" oder „bestem" Wein, sondern von Würzwein die Rede.[2]

So wurde also durch die Blüte des Weihrauchbaumes auch das alte hebräische Wort für *ἀρώμα* zutage gefördert.

Zur Geschichte und Kritik meiner Strophentheorie.

In diesem Abschnitte will ich versuchen, darüber Rechenschaft zu legen, inwieweit ich die gegen meine Theorie erhobenen Einwürfe für berechtigt halte, ferner die verschiedenen Urteile der Kritik zu buchen und gegeneinander abzuwägen, endlich festzustellen, welche Anregungen aus meiner Theorie geflossen und zu welchen Resultaten sie geführt haben. Es ist natürlich nicht möglich, diese Punkte ganz getrennt voneinander zu behandeln, denn sie greifen ineinander über; nach Möglichkeit soll aber diese Reihenfolge eingehalten werden.

Ed. König widmet meiner Strophentheorie in seiner Stilistik, Rhetorik und Poetik, S. 347—353 (Leipzig 1900), einige kritische Bemerkungen. Ich muß anerkennend hervorheben, daß er streng sachlich vorgeht und daß darin nichts von gehässigen persönlichen Angriffen zu finden ist. Ich werde also in gleich ruhiger Weise auf seine Einwendungen antworten. Zunächst konstatiere ich, daß er, der sich ja mit allen diesen Fragen, was die Literatur betrifft, fleißig und gründlich befaßt hat, nicht mit einem Worte erwähnt, daß vor mir irgend jemand schon eine gleiche Theorie aufgestellt hat. Der Schluß *ex silentio* ist in solchen Fällen nicht nur gestattet, sondern sogar geboten.[3]

---

[1] So sagt (um nur ein Beispiel anzuführen) E. Kautzsch, Hebr. Gramm. S. 418 HL 7, 10 כְּיֵין הַטּוֹב „wie der beste Wein" (wo allerdings ursprünglich auch כְּיַיִן הַטּוֹב beabsichtigt sein konnte).

[2] Ob das Land *Tôb* im gewürzreichen Gilead (Richter 11, 3. 5) damit zusammenhängt (wie mir Prof. Büchler nahelegt), lasse ich dahingestellt.

[3] Allerdings schreibt mir König in seiner Rezension im Theologischen Literaturblatt vom 31. Juli 1896 vor, was ich alles hätte sagen sollen über den Parallelismus membrorum im Hebräischen, Assyrischen und Babylonischen; über Herder und eine Stelle bei Köster, die absolut nicht zur Sache gehört. Alle diese Tatsachen sind wohl bekannt, haben aber nicht das Geringste mit meiner Theorie gemein. Was er dort über Zephanja sagt, ist ebenfalls un-

König behandelt in der ihm eigenen systematischen Weise die Responsion (S. 347—349), die Concatenatio (349) und die Inclusio (350) und ich will ihm hier Schritt für Schritt folgen. Er analysiert die Responsion, für die ich Hunderte von Beispielen gegeben habe, an Einem Beispiele (Amos 1, 2—2, 5). Die Methode ist eine recht eigenartige: Er greift das erste Strophenpaar heraus und wendet sich zuerst gegen meine Worte: „Daß jeder Zeile der je zweiten Strophe (5 = 8) eine mehr oder minder genau entsprechende in der zweiten nachgewiesen werden kann." Er weist darauf hin, daß die Korrespondenz von 5 und 8 sich darauf beschränkt, daß ‚und ich tilge die Bewohner' und die Worte ‚und die Szepterhalter' in beiden vorkommen, aber die gleichen Ausdrücke nicht in parallel gehenden Stichen stehen. Darauf kann ich erwidern, daß ja leicht eine Umstellung stattgefunden haben kann, wie ja in der Tat Baumann ‚Und ich breche Damaskus Ringel' als dritten Stichos setzt, wodurch die Korrespondenz vollkommen wird. Die übrigen zwei Stichen zeigen, wenn auch nicht wörtliche, so doch Gedankenresponsion.

Ferner fragt König: „Waren denn diese Ausdrücke nicht so naheliegend, daß sie in den Bedrohungen zweier Staaten natürlicherweise zweimal vorkommen konnten." Er fügt in gesperrtem Satze noch hinzu: „Diese Frage scheint mir bei der Prüfung der neuen Strophenentdeckungen sehr beachtet werden zu müssen." Man sieht, welche Wichtigkeit König dieser von ihm aufgeworfenen Frage beilegt. Freilich, wenn nur diese eine Stelle vorkäme, so könnte sie wohl Zufall sein, aber es kommen daneben im dritten Strophenpaare (1, 15 und 2, 3) wiederum zwei korrespondierende Strophenteile vor, die einander ähnlich und von denen des ersten verschieden sind. Auch das soll Zufall sein? —

König tut sich etwas auf die Entdeckung dieser Frage zugute; denn er sagt weiter: „Sie (die Frage) erhebt sich sogleich wieder, wenn D. H. Müller zur Begründung der ‚strengen Responsion' von Amos I 3—5, 6—8 weiter hinzufügt: „Der Refrain ist nahezu identisch, ebenso die drei ersten Zeilen der drei ersten Strophen." Unter ‚dem Refrain' versteht Müller die Worte: (4) ‚Und so sende

richtig. Er gibt zu, daß Zeph. I, 4—6 sieben gleich lange Zeilen enthält, desgleichen V. 7—9; aber die sieben Zeilen des dritten Absatzes (V. 10 ff.) sind nach seiner Ansicht zu kurz. Die Einteilung ist eben eine gedankliche und kann nur in dieser Weise erfolgen. Die kleinen Zeilen sind bei ihrer Rezitation und bei ihrem Inhalt so schwerwiegend wie die großen. Übrigens beweisen Einzelheiten nicht, die ja irrig sein können. Der Beweis liegt im Ganzen und die Frage ist vielmehr: Kann all dies Zufall sein?

ich Feuer in Hazael's Haus und es verzehrt die Paläste Ben-Hadads, und (7) ,Und so sende ich Feuer in Ghaza's Mauern und es verzehrt darin die Paläste'.[1] Endlich unter ,die drei ersten Zeilen der je ersten Strophe' versteht Müller die Worte: ,Also spricht JHWH wegen drei Verbrechen Damaskus und wegen vier nehme ich es nicht zurück.' Dies sind aber die einzigen wirklich identischen Worte. Die hat man längst als eine Art der Anaphora (s. o 298, 29), respektive Epiphora (Volkmann 399); vulgo mißbräuchlich: Refrain gekannt. Sollen nun der neuen Auffassung zuliebe die bloß einführenden Worte: ,So hat JHWH gesagt', als ein Stichos der Strophe betrachtet werden dürfen und darf als fünfter Stichos der Akkusativ את־הגלעד gelten?" —

Das heißt man doch: vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen! Ich schlage S. 298 auf, da liest man: „Die Anaphora, die auch Epanaphora heißt (Volkmann 398; Gerber 2, 186), ist bekanntlich die Wiederholung von Worten am Anfange auf einander folgender Sätze und wird in folgenden Fällen beobachtet: ,Gesegnet bist du in der Stadt, gesegnet bist du im Felde etc.' (Deuter. 28, 3—6); ,Ich will JHWH, ich will singen' (Richter 5, 3) etc." Darunter wird nun auch die Stelle ,Wegen drei Sünden etc.' (Am. 1, 3—2, 6) angeführt. Es ist nun freilich ein arges Wagnis, die einmal klassifizierten Wendungen als Stichen ansehen zu wollen und so einen Einbruch in das Gebiet der Anaphora zu machen und „die ästhetische Sphäre des Seelenlebens" zu stören — und trotzdem wage ich den Einbruch und glaube, daß die termini technici für die Begriffe erfunden worden sind, daß wir aber den Begriffen nicht den Schulzwang auferlegen dürfen. Fassen wir die Kritik Königs zusammen: Es sind drei Strophenpaare, die alle mit כה אמר יהוה beginnen — dies zählt nicht, es ist Überschrift. Es folgt in allen על שלשה וגו׳ — das ist Anaphora und kein Stichos. Die mit ושלחתי beginnende Wendung nennt Müller Refrain — damit ist ja die Sache schon erledigt. Die je zweite Strophe in den beiden großen Strophenpaaren wird mit einer unzutreffenden Bemerkung abgetan — folglich liegen hier keine Strophen vor.

Daß hier trotz des Verdiktes von König wirkliche Strophen vorliegen, ist heute nicht mehr strittig. Zenner, Löhr, Condamin, Baumann und jetzt sogar Sievers halten diese Abschnitte für Strophen. Bleibt nur noch את־הגלעד oder *horribile dictu* gar לשד als Stichen —

[1] Ich weiß nicht, wie man einen Vers, der an einer bestimmten Stelle, allerdings mit kleinen Varianten, sich siebenmal wiederholt, anders nennen soll. Übrigens kommt es mir auf den Begriff und nicht auf das Wort an.

und auch diese wurden bereits mit in den Kauf genommen. Freilich glaubt König ganz ruhig das Urteil fällen zu können: „Amos hat durch diesen einfachen Akkusativ את־הגלעד, den er ja leicht hätte erweitern können, deutlich ausgedrückt, daß es ihm nicht auf die Bildung von Stichoi einer Strophe ankam." Es wäre doch ein recht sonderbarer Prophet, der durch allerlei Künste gleichmäßige Strophengebilde zustande bringt und zum Schlusse sie selbst den Anti-Strophikern zuliebe wieder zerstört. Es kann ja die Kürze der letzten Stichen beabsichtigt sein: להסגיר לאדום – את־הגלעד – להרחיב גבולם — (Baumann, Sievers) — und für לשיד mag vielleicht לשדם לשיד oder להשליכם לשיד ursprünglich gelautet haben. Man ist ja mit Konjekturen sonst nicht so skrupulös.

Die gleiche Methode der Kritik wendet König auch auf die Concatenatio an. „Die Concatenatio ‚verbindet das Ende der einen Strophe mit dem Anfang der zweiten' (Die Propheten S. 200). Dies wäre also dieselbe Erscheinung, die sonst (s. o. 300, 37 ff.) Anadiplosis heißt, nur daß die von Müller gemeinten Fälle ‚am Ende der einen und am Anfang der zweiten Strophe' stehen." — Nun gerade darauf kommt es ja an und hierin unterscheidet sich eben die Concatenatio, die Verkettung zweier Strophen, das sichtbare Zeichen der Ideenassoziation, von der pedantischen Anadiplosis. Ich greife einige Beispiele der Anadiplosis bei König in der Reihenfolge, wie sie bei ihm stehen, heraus:

Höllenfahrt der Ištar: „Wächter des Wassers öffne dein Tor, öffne dein Tor, eintreten will ich etc."
Jes. 16, 7: Darum wird Moab heulen, über Moab wird alles heulen.
Jes. 27, 5: Daß man Frieden mit mir machte, mit mir Frieden machte.
Micha 2, 6: „Faselt doch nicht" faseln sie; sie sollen von diesen Dingen nicht faseln.
Ez. 7, 6: Ein Ende kommt, es kommt das Ende.
Rich. 5, 11: Die Gerichtstaten JHWH's, die Gerichtstaten seiner Führer.
Rich. 5, 19: Es kamen Könige kämpften, damals kämpften die Könige.

In all diesen Fällen handelt es sich um eine Verdopplung des Ausdruckes, welche ihm Verstärkung und mehr Eindringlichkeit verleiht und um weiter nichts.

Als Gegensatz dazu will ich hier einige Beispiele der Concatenatio geben. Ich greife zunächst die zweite babylonische Rezension der Schöpfungsgeschichte heraus, die aus vier Strophen von je zehn Zeilen besteht. Die Verse sind im Originale abgeteilt.

I, 10: Die Gesamtheit der Länder war Meer.
II. 1: Da entstand mitten im Meere eine Bewegung.

II, 10: Schuf er die Menschen.
III, 1: Die Göttin Aruru schuf Samen der Menschen zugleich mit ihm.

Diese Art Concatenatio ist für Strophenbildung und Abgrenzung von großer Bedeutung, indem nämlich hierdurch am Schlusse der Strophe gleichsam das Thema der nächstfolgenden angegeben wird.

Eine ähnliche Strophenverkettung findet sich im Koran Sure 26, V. 69—104, welche die Erzählung von Abraham enthalten. Eine Gedankenanalyse dieses Stückes ergibt, daß es aus vier Absätzen besteht. Im ersten Absatz läßt der Prophet den Abraham über die Nichtigkeit der Götzen reden und mit einer feinen Wendung schließen, die ihm den Übergang zu einem neuen Gegenstand ermöglicht:

Denn sie (die Götzen) sind mir verhaßt, nicht aber der Herr der Welten.

In dem zweiten Absatze werden nun die letzten Worte aufgegriffen und eine Schilderung des Herrn der Welten gegeben, an den er ein Gebet richtet, welches mit den Worten endigt:

Und nicht sollst du mich beschämen am Tage der Auferweckung.

Wie Ring an Ring an einer Kette, so knüpft der dritte Absatz an die auslautenden Worte an und beschreibt den Tag der Auferstehung, in welchem das Paradies den Frommen, die Hölle den Frevlern und ihren Verführern, den Götzen, zu Teil werden wird, die, wie die Strophe zum Schluß besagt,

sprechen werden darin, indem sie miteinander hadern

und den Inhalt des unerquicklichen Streites gibt der vierte Absatz.

Ein Beispiel aus Jesaia Kap. 5, 8—17, wo ich drei Strophen von je fünf Zeilen ansetze:

I, 1 (V. 8): Wehe denen, die da reihen Haus an Haus, Feld an Feld.
I, 5 (V. 10): Die Zehn Joch Weinberg soll ein Bat tragen und ein Chemer Aussaat in Epha.
II, 1 (V. 11): Wehe denen, die frühmorgen Rauschtrank nachjagen, in die Nacht hinein aushalten vom Wein erhitzt.
II, 5 (V. 13): ... Und sein Adel ist ausgehungert und seine Menge verschmachtet vor Durst.
III, 1 (V. 14): Darum erweitert die Unterwelt ihre Gier und sperrt ihr Maul auf ohne Maß.
IV, 5: Und es weiden Lämmer wie auf ihrer Trift und die Steppen der Reichen essen wandernde Hirten.

Man beachte die Verkettung von Weinberg mit Wein, von Hunger und Durst mit Gier und aufgesperrtem Maul und die Verkettung dieser Worte mit weiden und essen.

Ein weiteres Beispiel von Verkettung bietet Zephanja Kap. 3:

I, 7 (V, 4): Ihre Priester entweihen das **Heilige**, vergewaltigen die Lehrer, das Recht.
II, 1 (V. 5): JHWH allein ist **gerecht** in ihrer Mitte, tut **kein Unrecht**.

Sehr interessante und lehrreiche Beispiele von Concatenatio findet man Habakuk (Propheten S. 128), von dem ich nur eines hervorheben will:

Str. V, 7 (2, 18): Indem er **stumme Götzen** anfertigt.
Str. VI, 1 (2, 19): Wehe dem, der da **spricht** zum **Holz**: Erwache!

Ich glaube, daß jeder denkende Leser aus diesen Beispielen, die alle in meinen Propheten vorliegen, sich den Begriff der Verkettung leicht abstrahieren kann, und ich frage nun Herrn Prof. König, wie er dazukommt, kurzweg meine Concatenatio mit seiner Anadiplosis zusammenzustellen?

Der Terminus Anadiplosis bezeichnet schon, so weit ich sehe, in den klassischen Sprachen diese Kunstform nicht (keineswegs aber in dem von mir aufgezeigten Umfang), und die von König angeführten hebräischen Beispiele der Anadiplosis sind erst recht grundverschieden von denen, die ich als Belege zu meiner Concatenatio zusammengestellt habe.[1]

Sehr naiv klingt, was König über die ‚Inclusio' sagt: „**Inclusio** sodann wird das Auftreten gleicher Ausdrücke am Anfange und am Ende von Abschnitten genannt (Proph. S. 200). Ein Beispiel wird zunächst in ‚O, du gar schöne Kuh Ägyptens, eine **Bremse von Norden** kommt' und ‚Zu Schanden wird die Bevölkerung Ägyptens, hingegeben in die Hand eines **Volkes von Norden**'

[1] Allerdings hat König schon einen Vorgänger im Gebrauche dieses Terminus. So sagt P. **Vetter**, die Metrik des Buches Job S. 31: „Es ist nämlich als möglich, aber nicht gerade als notwendig vorauszusetzen, daß der Dichter den Beginn der Schlusses der einzelnen Strophe durch äußere Kennzeichen, durch poetische Figuren markiert hat. Als solche Kunstformen lassen sich erwarten: Die Wiederkehr eines Kehrverses am Anfange oder am Ende einer Strophe, die Responsion, die Anadiplosis und die Inklusion." In einer Note bemerkt er: „D. H. Müller in seinem Werke über die Propheten in ihrer ursprünglichen Form (1896) gebraucht hierfür (nämlich statt Anadiplosis) regelmäßig den Terminus: Concatenatio."

Es ist doch recht eigentümlich, wie Herr P. Vetter die Kunstformen als **selbstverständlich** voraussetzt und durch den Hinweis auf meine Propheten nicht einmal ahnen läßt, daß sie dort zum ersten Male festgestellt und charakterisiert worden sind. Seine strophische Gliederung Hiob's enthält manche richtige Bemerkung, ist aber vielfach verfehlt. Man vergleiche die Beispiele zu Hiob oben S. 79, 82 und 85.

(Jer. 46, 20. 24). Nun selbst zugegeben, daß mit V. 20 ein Sinnesabschnitt beginnt, was ist natürlicher, als daß ein Redner am Ende einer Gedankenreihe abrundend nach deren Anfang zurückdeute? Ferner in Zeph. 2, 8 kommt Schmähung (חרפה) Lästerung und prahlen (הגדיל) und in V. 10 Hochmut (גאון) schmähen und prahlen vor. Das ist abermals nur eine natürliche Abrundung eines Sinnesabschnittes, ein Analogon zur Ploke (s. o. 310 ff.). Aber folgt daraus ‚Strophenbau' für Zephanja? —"

Wünscht denn König, daß ich etwas „Unnatürliches" oder „Übernatürliches" beibringe, um die Strophik zu beweisen, etwa „Zeichen und Wunder" wie sie die Gläubigen verlangen? — Wenn die gleiche Anzahl der Zeilen, die respondierenden Wendungen, die Verkettung und die so natürliche Inclusio noch immer nicht ausreichen, so könnte nur eine Stimme vom Himmel die Frage lösen.

Was König gegen meine Chortheorie vorbringt, besteht darin, daß er sagt: „Und Amos war ein Chorführer und kam als solcher nach Bêthel? Merkwürdig, daß davon kein Wort im Texte 7, 10 steht! Immer heißt es nur ‚Geh, entflieh etc.!' (7, 12 ff.) und immer spricht Amos nur von sich allein (7, 14)."

Amos war kein Chorführer, er war ein Prophet und trat im Heiligtum auf, wo er sich die Hilfe des Chores im königlichen Tempel ausgebeten haben kann. (Vgl. ob. S. 8.) Es galt den Eindruck seiner Prophezeiung so wirkungsvoll als möglich zu gestalten. Übrigens ist die Chorhypothese mir durch das Gewicht der Tatsachen aufgezwungen worden. Die prophetischen Reden bestehen vielfach aus zwei Columnen respondierender Art, und man mußte sich fragen, wie sie zu diesen Gebilden gekommen sind. Man wird in meinem Buche bis auf S. 246 nichts finden, was auf eine Chorhypothese zurückweist. Nicht etwa, daß ich diese Erkenntnis zurückgedrängt und für den Schluß des Buches aufbewahrt hätte. Sie dämmerte mir erst während der Arbeit oder genauer gesagt während des Druckes auf und ich mußte dem Gewicht der Tatsache nachgeben und eine Erklärung für die auffallende Erscheinung mir diktieren lassen.[1])

---

[1] Zenner hat aus meinem Buche nicht nur den Begriff und den Terminus der Responsion herübergenommen, sondern auch, wie er ausdrücklich bekennt, die Chor-Theorie. Freilich hat er dieselbe vielfach umgestaltet und ihr neue Formen gegeben, die sein Eigentum sind und auf die ich keinen Anspruch erhebe. Ich frage nun, mit welchem Rechte man mich bezüglich der Responsion mit Zenner zusammenkoppelt?

Noch sonderbarer ist es, daß ich mit Condamin in einen Topf geworfen werde bei Baumann S. 2:

Aus meinem Buche, „Strophenbau und Responsion" weiß König nur eine Stelle über Jesaias 18 hervorzuheben, wo ich ein absteigendes Strophengebilde von 7 + 6 + 5 Zeilen zu finden glaubte, wobei die mittlere Zeile der ersten und dritten Strophe aufeinander respondieren. Nach seiner bekannten Methode will er darin eine ‚natürliche Epanalepsis' finden.

Was sonst in diesem Buche an neuen Beweisen für meine Strophentheorie vorgebracht wird, z. B. aus Ben-Sirach etc., bleibt unberücksichtigt, nur meine Vermutung über Ps. 119 und Ps. 19 wird noch erwähnt und trotz der Evidenz der Beweisführung und der allgemeinen Zustimmung noch daran herumgemäkelt. König hat die Mahnung Popes „Survey the hole, not seek slight foults to find" schlecht befolgt.

Gegen meine Strophentheorie hat sich Ed. Sievers in seinem Werke „Metrische Studien" (Leipzig 1901) S. 135 ff. ausgesprochen und ich halte es für angemessen, hier einige Gegenbemerkungen zu machen. Es liegt mir durchaus fern, in eine Kritik dieses gelehrten und großangelegten Versuches einzutreten, vielmehr möchte ich genau das, was Sievers im allgemeinen über Metrik sagt, von dem was er im einzelnen auf gegebene Texte anwendet, scheiden.

Daß irgend ein Rhythmus die hebräische Poesie beherrscht, kann kein Zweifel sein, aber alle Versuche, den Rhythmus in eine

---

„Die von Müller und Condamin vertretene Theorie ist die Zennersche Chorgesangstheorie, die kühne Übertragung der Verhältnisse des griechischen Theaters und Chors auf die andersgearteten vorderasiatischen und insbesondere hebräischen Verhältnisse."

Man muß sich wundern, daß ein sorgfältiger Arbeiter wie Baumann diesen Satz, in dem nicht ein einziges Wort richtig ist, niederschreiben konnte. Es ist unrichtig, daß die von mir vertretene Theorie mit der von Condamin identisch ist und es ist unrichtig, daß meine Theorie die Zennersche ist — im Gegenteil ist diese Theorie von mir zuerst ausgesprochen worden, aber keineswegs in der verallgemeinerten Weise Zenners. Es ist auch keine Übertragung der Verhältnisse des griechischen Theaters und Chors auf die vorderasiatischen, insbesondere die hebräischen Verhältnisse — im Gegenteil, es ist eine Übertragung des vorderasiatischen und hebräischen Chores, der zuerst religiösen Charakter hatte, auf die Verhältnisse des griechischen Theaters.

Ganz falsch ist auch folgender Satz, soweit er auf mich Bezug hat: „Der Fehler liegt jedoch bei Müller und Condamin schon darin, daß sie mit einem fremdher gewonnenen, fertigen Schema an den Stoff herangetreten sind."

Wer mein Buch aufmerksam studiert, muß diese Behauptung geradezu als ungeheuerlich bezeichnen und man hat das Recht zu fragen, wenn so offenbar zutage liegende Dinge so unrichtig dargestellt und interpretiert werden, wie soll man da Vertrauen schöpfen zur Textkritik und Interpretation der weitabliegenden prophetischen Schriften? —

Metrik umzuwandeln, d. h. die Gesetze dieses Rhythmus aufzufinden, sind bisher gescheitert und auch dem Sievers'schen Versuche steht kein anderes Schicksal bevor. Das System ist so verwickelt und hängt so sehr von subjektivem Empfinden ab, daß es jetzt, wenn es wirklich einmal bestanden hat, kaum hätte entdeckt werden können. Bei aller Anerkennung, die man dem Metriker Sievers zollen muß, scheinen mir seine Versuche, wie er es ja selbst empfunden hat, waghalsigster Art und ohne Aussicht auf Erfolg.

Es kann auch kein Zweifel darüber sein, daß die rein poetischen Stücke im Alten Testament anders beurteilt werden müssen, als die prophetischen oder gar als die Erzählungen in Prosa. Sievers findet in allen diesen verschiedenen literarischen Produkten dasselbe metrische Schema. Schon diese Tatsache allein muß Mißtrauen erwecken.

Sievers selbst gibt zu, daß nicht die abstrakte Theorie, sondern die korrekt durchgeführte Leseprobe für die Möglichkeit eines metrischen Systems entscheidet. Da bleibt aber Tür und Tor für jeden geöffnet, der sich daran versuchen will, und ich bin überzeugt, daß die Resultate sehr verschieden ausfallen müssen und in der Tat bereits sehr verschieden ausgefallen sind. Freilich nimmt Sievers für sich ein feines Gefühl für Rhythmus und Takt in Anspruch, aber all dieses reicht in keiner Weise aus, dadurch etwas Sicheres und Positives, noch dazu in einer toten Sprache zu erzielen. Diese allgemeinen Bemerkungen voranzuschicken, hielt ich für notwendig, weil sie meinen Standpunkt zu Sievers System in großen Zügen andeuten.

Es ist interessant, die Art zu erfahren, wie Sievers zu seinen Studien gekommen ist und damit die Art zu vergleichen, wie ich zu meiner Strophentheorie gekommen bin. Daraus wird sich vielleicht psychologisch die Verschiedenheit beider Methoden begreifen lassen. Wie Sievers mit äußerst geringen Kenntnissen des Hebräischen und des Semitischen, aber mit reicher metrischer Erfahrung und einem feinen Gefühl für Rhythmus an die Lösung dieser schweren Frage herantrat, so trat ich im Jahre 1893 mit leidlich guten Kenntnissen des Hebräischen und der Bibel und einem Sprachgefühl, das noch durch das Studium der übrigen semitischen Sprachen geschärft war, an die Bibelexegese heran.

Durch nahezu ein Vierteljahrhundert hatte ich mich auf allen Gebieten der semitischen Philologie herumgetrieben — mit dem Hebräischen aber, dessen weitläufige Literatur mir vertraut war und Gegenstand kursorischer Lektüre bildete, abgesehen von grammati-

schen und ethymologischen Fragen, wissenschaftlich so gut wie gar nicht beschäftigt. Insbesondere lagen mir Bibelkritik und Exegese recht fern. Ich betrachtete diese Disziplin und ihre Vertreter mit einer gewissen Scheu und einer gewissen Bewunderung, weil sie imstande waren, genaue Angaben über Zeit und Abfassung bestimmter Abschnitte des Alten Testamentes zu machen, die für mich ans Wunderbare grenzten.

An die strenge Metrik der arabischen Dichter gewöhnt, ging ich allen metrischen Fragen im Hebräischen aus dem Weg, weil sie nach meinem subjektiven Dafürhalten zu keiner Lösung führen könnten.

Unter solchen Umständen übernahm ich etwas leichtfertig die Verpflichtung, die Bibel zu interpretieren, d. h. exegetische Kollegien abzuhalten. Ich begann im Wintersemester 1893/94 mein Kollegium mit der Erklärung Ezechiels — und im Herbst 1894 sind als erste Frucht meine exegetischen Arbeiten, die „Ezechielstudien" publiziert worden.

Das nächste Schuljahr brachte gleich zu Beginn die Aufstellung meiner Strophentheorie, die mich das ganze Jahr in fast fieberhafter Spannung erhielt, und am 15. Oktober 1895 wurden die „Propheten" ausgegeben. Wie gesagt, war ich allen metrischen Problemen aus dem Weg gegangen, hatte auch nicht eine einzige Schrift über die Metrik im Hebräischen studiert und hielt mich auch bis zum Abschluß meiner Arbeit — genau wie Sievers — von dem Studium meiner Vorgänger fern. Nun mag es ja sein, daß der eine oder der andere Gedanke schon vor mir ausgesprochen worden war; von mir war alles, was ich niederschrieb, neu gefunden.

Es ist auch zu beachten, daß ich in erster Reihe den gedanklichen Gang der Reden ins Auge faßte, wogegen Sievers von der „korrekt durchgeführten Leseprobe" ausging. Zwei größere Gegensätze kann man sich kaum vorstellen. Ich ging dabei nicht von den eigentlich poetischen Stücken der Bibel, sondern von den Propheten, und zwar von einem der spätesten, von Ezechiel, aus.[1]

Nicht der Klang der Rede, den wir ja aus den toten Buchstaben nicht mehr wieder erschaffen können, sondern der gedankliche Inhalt der Weissagung bildete das Problem, das sich mir aufgedrängt hat. Wenn nun in einer solchen Weissagung Abschnitte vorkommen, die durch scharfe Gedanken- und Wortresponsion ein-

[1] Erst nach dem Erscheinen meiner „Propheten", nachdem mein Schüler Dr. Berkowicz meine Theorie mit Glück auf die Psalmen angewendet hatte, zog ich auch die Hagiographen in den Kreis meiner Betrachtung.

ander entsprechen und auch in ihrer Gliederung Ähnlichkeit aufweisen, so schien es mir, daß sie von dem Propheten mit Absicht so formuliert worden sind. Solche Abschnitte nenne ich Strophen.

Wenn nun Sievers S. 135 den Satz aufstellt:

„Die ‚anzusetzenden Strophen‘ müssen so beschaffen sein, daß ihre Gleichheit, beziehungsweise Responsion nicht nur von dem auf dem Papier nachrechnenden Gelehrten, sondern aus dem einfachen Vortrag heraus von jedem beliebigen Hörer erkannt und als wirksam empfunden werden kann", so stimme ich ihm ohne weiteres bei.

In der Tat wird jeder, der die Strophen in Amos Kap. 1—2 oder Kap. 7—8 hört, ohne weiteres zugeben, daß hier mit Absicht gleich oder ähnlich geformte Gebilde vorliegen.

Desgleichen wird jeder die vier Strophen in Ez. 14 (die Propheten I, S. 131) ohne weiteres als solche erkennen. Nicht minder drängt sich der strenge zeilenmäßige Parallelismus im Schwertlied (Ezechiel Kap. 21, 1—5 und 6 — 10) mit aller Gewalt auf.

Wenn Sievers weiter sagt: „Daß bei der Scheidung von ‚Strophe‘ gegen ‚Strophe‘ die Sinnesgliederung in diesen Texten, speziell die parallele und konträre Gedankenführung eine wesentliche Rolle spielt, ist sicher und auch vom allgemeinen Standpunkte aus nicht zu beanstanden", so erkenne ich darin mit Befriedigung eine Billigung der von mir beobachteten Methode in der Beurteilung und Feststellung der ‚Strophen‘.

Den folgenden Sätzen Sievers' kann ich aber, soweit sie die hebräische Prophetie betreffen, in keiner Weise zustimmen. Sie lauten:

„Noch stärker aber fällt in allen Literaturen, deren metrische Verhältnisse man genauer kennt, die formale Gleichheit oder Ungleichheit ins Gewicht. Es ist daher auch nicht zu erwarten, daß die hebräische Dichtung in dieser Beziehung eine isolierte Stellung einnehme. ‚Strophen‘, die in irgend welcher Weise als ‚gleich‘ oder als ‚korrespondierend‘ angesetzt werden sollen, müssen deshalb auch gleiche Form haben, aus dem einfachen Grunde, weil die Formdifferenz überall stärker wirkt als der etwaige Parallelismus der Gedanken."

Hier ist sowohl die Prämisse, als der Schluß falsch. Ich bin in der Lage nachzuweisen, daß es eine Literatur gibt, deren metrische Verhältnisse man genau kennt, in der aber dennoch in gewissen Fällen die formale Gleichheit im Sinne Sievers' gar nicht in Betracht kommt. Es ist dies die arabische Literatur, die ein scharf ausgeprägtes strenges Metrum hat. Wenn nun Strophen ge-

bildet werden, so bestehen sie allerdings aus einer Reihe metrisch gleicher Verse, ganz so wie es Sievers fordert. Solche Strophen kommen aber nur in späterer Zeit vor und sind meistens mechanisch abgeteilt. Die Bildung von Strophe und Antistrophe ist recht selten.

Aber neben der streng metrischen Poesie hat die arabische Literatur Reden des Propheten in dem Koran aufbewahrt, die in Zeilen und Strophen gegliedert sind, aber sicherlich kein Metrum haben. Selbst in den ältesten Stücken, die eine starke poetische Kraft zeigen, findet sich kein Metrum, aber Verse, die durch den Reim als solche gekennzeichnet werden![1]

Was ich hier sage, ist nicht neu, ich habe es bereits in den „Propheten" ausgesprochen und es wundert mich, daß sich Sievers über diese Tatsache so leichten Sinnes hinweggesetzt hat. Freilich ist ihm das Arabische noch fremder als das Hebräische, aber in meinen Propheten sind solche Strophengebilde in großer Anzahl in deutscher Übersetzung gegeben und die nötigen Erläuterungen sind dort beigefügt und ich frage nun, mit welchem Rechte er solche Analogien, die nahe liegen und für eine semitische Sprache maßgebender sein müssen als die Beispiele aus der germanischen Literatur, einfach ignoriert?

Der „stringente Gegenbeweis" gegen die von Sievers aufgestellten Sätze ist also hier geliefert und ich erwarte nun, daß Sievers daraus die Konsequenzen ziehen und sein Urteil dem Tatbestand anpassen wird.

Man muß genau unterscheiden zwischen den poetischen und prophetischen Stücken in der Bibel. Die Propheten, welche ihrer literarischen Beschaffenheit nach weder als Redner, noch als Dichter ohne weiteres bezeichnet werden können, sondern als dichterische Redner betrachtet werden müssen, sind in der Form nicht so gebunden wie die Dichter. Die Abgrenzung der Zeilen wird nicht ausschließlich von einem formalen Maße, sondern auch von einem

[1] Ich möchte hier nicht auf das heidnische *Saǵʿ* eingehen, wo ja keine Strophen vorkommen, noch weniger auf die These Grimme's, der im Koran ein Metrum finden will. In seinem Mohammed II., S. 21 ff. sagt er: „Mit der Zeit genügte die reine Seǵʿ-Form den Bedürfnissen des Propheten nicht mehr .... Deshalb gestaltete Mohammed die Kurzzeilen zu längeren Versen um, deren erste Hälfte hebungslos gesprochen sein mag, während die Zweite, die gern einen eigenen Satz ausmacht, rhythmisch ausläuft." Ich glaube, daß dieses Auskunftsmittel wenigen genügen wird — in allen Fällen ist auch dadurch die These Sievers' durchbrochen.

bestimmten Gedankenrhythmus beherrscht. Anders stellt sich die Sache in den Hagiographen.[1]

In den Propheten selbst muß jedes Stück auf seinen Charakter untersucht und geprüft werden. Die dichterische Begabung der Propheten war eine verschiedene und derselbe Prophet wechselt oft in seiner Diktion ab. Manchmal überwiegt die rhetorische Diktion, manchmal die poetische.

Da nicht nur Sievers, sondern auch andere, die zu meinen Strophen Stellung nahmen, sich ausschließlich auf die Besprechung der hebräischen Texte beschränkten und sich um die Strophen in den Keilinschriften und Koran nicht im geringsten kümmerten, so halte ich es für nötig, hier nachdrücklich auf den hohen Grad von Evidenz hinzuweisen, der sich aus der Prüfung jener Literaturen ergibt. Ich habe in meinen Propheten deshalb die Abschnitte über die Keilinschriften und den Koran vorangeschickt, deren Durchforschung in subjektiver und objektiver Hinsicht für mich von größtem Einfluß waren und auch auf den Leser in gleicher Weise wirken sollten. Keiner von denen, die sich mit der Kritik meiner Theorie beschäftigt haben, widmete diesen Literaturen die gebührende Aufmerksamkeit.[2] Sie sind deshalb nicht zum richtigen Verständnisse der Theorie gekommen und haben dadurch auch ihre Leser irregeleitet. Dies gilt sowohl von Sievers, wie von König bis hinunter zu dem Pamphletisten Cobb.

Durch diese schiefen und einseitigen Urteile verhindern sie die Leser, sich das Buch selbst anzusehen und auf sich wirken zu lassen. Deshalb werde ich hier drei keilschriftliche und zwei Korantexte mitteilen und daran einige Bemerkungen knüpfen.

Die zweite babylonische Rezension der Schöpfung.

Das reine Haus, das Haus der Götter, auf herrlichem Orte war (noch) nicht gemacht,
Rohr nicht entsprossen, Baum nicht geschaffen,
Ziegel nicht gelegt, Ziegelbau nicht errichtet,
Haus nicht gemacht, Stadt nicht gebaut,
5 Stadt nicht errichtet, Wohnung nicht bereitet,
Nippur nicht errichtet, E-kur nicht gebaut,
Erech nicht errichtet, E-anna nicht gebaut,
der Ocean nicht geschaffen, Eridu nicht gebaut,
das reine Haus, das Haus der Götter, seine Wohnstätte nicht [gemacht,
10 die Gesammtheit der Länder (war) Meer.

---

[1] Strophenbau und Responsion S. 5

[2] Eine Ausnahme macht Friedrich Schwally. Vgl. weiter unten.

Da (entstand) mitten im Meere eine Bewegung.
An jenem Tage ward Eridu errichtet, Esagil gebaut,
Esagil, wo mitten im Ocean Gott Lugal-dul-azaga wohnt,
Babel ward errichtet, Esagil vollendet,
15 die Götter, die Anunaki wurden zugleich geschaffen,
die reine Stadt, wo sie gerne wohnten, herrlich benannten sie.
Marduk befestigte ein Röhricht auf dem Wasser,
bildete Staub und schüttete ihn dem Röhricht auf.
Um die Götter an der herslichen Wohnstätte wohnen zu lassen,
20 schuf er die Menschen.

Die Göttin Aruru schuf Samen der Menschen zugleich mit ihm.
Tiere des Feldes, Lebewesen des Landes schuf er,
den Tigris und den Euphrat schuf er an ihren Orten,
ihren Namen verkündete (benannte) er gut.
25 *Uš-šu*, Gras, Schilf, Rohr und Wald schuf er.
Das Grün des Feldes schuf er.
Das Land, das Schilf, das Rohr [der Hürde,
die Wildkuh mit dem jungen Ochsen, das Mutterschaf mit dem Lamm
Baumgärten und Wälder,
30 den [gehörnten] Ziegenbock [brachte er ihm (?)].

Marduk, der Herr, füllte (hierauf) zur Seite des Meeres eine Terrasse
. . . . . wie er zuvor nicht gemacht hatte.
. . . . ließ er entstehen.
. . . . Bäume schuf er,
35 . . . . schuf er an ihrem Orte,
. . . . Ziegelbauten schuf er,
[Häuser errichtete er], Städte erbaute er,
[Städte errichtete er], Wohnungen legte er an.
[Nippur errichtete er], E-kur baute er,
40 [Erech errichtete er, E-ann]a baute er.

Wie man sieht, besteht diese Rezension aus 40 Zeilen, die in dem Originale, so wie sie hier gegeben werden, abgeteilt sind. Die strophische Gliederung rührt von mir her. Es sind vier Strophen von je 10 Zeilen. Die Responsion ist äußerst scharf und lebendig, das Ende greift nach dem Anfange mit Bewußtsein zurück. Neben der Responsion bildet auch die Verkettung (Concatenatio) gewissermaßen die Klammer der Strophen.

Die erste Strophe besagt: Es war eine Zeit wo nichts geschaffen war, weder die Wohnstätte der Götter, noch die Stätte der Menschen. Die Gesamtheit der [jetzt] bewohnten Länder war Meer.

In der zweiten Strophe wird die Bewegung im Meere geschildert, die Wohnstätte der Götter werden gegründet und um diese Wohnsitze wohnlich zu machen, schuf Marduk die Menschen.

Die dritte Strophe beginnt mit der Schöpfung der Menschen und schildert auch die Schöpfung der Tiere.

In der vierten Strophe wird die Gründung der Städte am Ufer des Meeres beschrieben.

Das Alter dieser babylonischen Schöpfungsgeschichte reicht mindestens in die Mitte des zweiten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung und in diesem uralten Stücke semitischer Dichtung ist die Kunstform bereits ganz ausgebildet.

Ein Beispiel von Strophenbildung mit Responsion bietet der Schluß der großen Prunkinschrift Sargons.

Jene Stadt und jener Palast,
187 Ašur, der Vater der Götter,
im Glanze seines strahlenden Angesichts
188 gnädig blicke er (sie) an,
für ferne Tage
ihre Erneuerung spreche er aus.

189 Mit seinem strahlenden Munde bestimme er:
,der schützende Genius,
der rettende Gott,
190 Tag und Nacht
drinnen mögen sie walten,
nicht höre auf ihre Macht.'

Ihr Herrscher (aber),
191 ihr königlicher Bauherr,
Greisenalter erreichte er,
er erlange Macht,
bis in ewige Tage
192 alt werde ihr Verfertiger.

Mit seiner strahlenden Lippe spreche er aus:
193 ,Wer in ihnen wohnt
in leiblichem Wohle,
fröhlichen Herzens,
194 hellen Gemüthes,
drinnen erfreue er sich,
geniesse Lebensfreude.'

Desgleichen findet sich ein strophisches Gebilde in dem Grotefend-Zylinder Nebukadneṣar's Col. III, Z. 38—51.

38 Nin-karak, hehre Herin,
39 in I-harsalgila, den Tempel deiner Gattinschaft
40 freudig wenn *(a-na)* du eintrittst
41 Huld gegen mich verkünde deine Lippe.

43 Verlängere meine Tage,
befestige meine Jahre,
44 ein gnadenreiches Leben zu (*a-na*) geniessen,
meine Lebenskraft verkünde dein Mund.

46 Lass' gedeihen meine Seele,
mache gesund meinen Körper,
47 schütze mein Leben,
befestige meinen Samen.

48 Niederwerfung meiner Gegner
49 und Zerstörung des Landes meiner Feinde.
50 im Angesichte Marduk's,
des Herrn des Himmels und der Erde,
51 sprich aus beständig.

In beiden letzten Beispielen sind die Zeilen von mir nach Sinn- und Sprachgefühl abgeteilt worden. Ich glaube aber, daß sie kaum anders abgeteilt werden können.

Während die angeführten Beispiele die Existenz der Strophen und Responsion in der keilschriftlichen Literatur durch Jahrtausende sicheren und von nicht geringem Werte sind, so eignen sie sich wenig, die Thesen Sievers' zu erschüttern, wenn sie dieselben auch nicht bestätigen. Die Möglichkeit, daß hier gleichmäßig gebaute, also metrische Zeilen vorliegen, kann nicht bestritten werden, wenn auch das Metrum selbst noch lange nicht entdeckt ist. Freilich trifft diese Annahme mehr auf das Schöpfungsepos als auf die beiden späteren Stücke zu.

Dagegen lassen sich aus dem Koran drastische und überzeugende Beispiele anführen, welche die Aufstellung Sievers' vollkommen über den Haufen werfen. Ich setze hierher als Probe zwei Doppelstrophen aus der 26. Sure:

105 Lügen strafte das Volk Noah's die Gesandten,[1]
106 Als zu ihnen sprach ihr Bruder Noah: Fürchtet ihr euch denn nicht?
107 Ich bin euch ein zuverlässiger Bote,
108 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.
109 Nicht verlange ich von euch dafür Lohn, mein Lohn ist beim Herrn der Welten.
111 Sie sprachen: Sollen wir dir glauben, während die Verworfensten dir folgen?
112 Er sprach: Nicht habe ich Kenntniss von dem, was sie gethan haben.

---

[1] Die je ersten fünf Zeilen dieses und der folgenden vier Abschnitte (Z. 123, 141, 160 und 176) sind, abgesehen von den Namen, ganz gleichlautend.

113 Ihre Rechenschaft obliegt nur meinem Herrn, wenn ihr dies merktet.
110 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.[1]

114 Nicht bin ich einer, der verjagt (verstosst) die Gläubigen,
115 Ich bin nur ein offenkundiger Warner.
116 Sie sprachen: Wenn du nicht aufhörst, o Noah, so wirst du der Gesteinigten einer.
117 Er sprach: Sieh', mein Volk straft mich Lügen.
118 So entscheide zwischen mir und ihnen eine Entscheidung und rette mich und die mit mir sind von den Gläubigen.
119 Wir retteten ihn und die mit ihm waren im vollgefüllten Schiffe,
120 Dann ertränkten wir darauf die Uebrigen.
121 Hierin ist wahrlich ein Zeichen, jedoch die Meisten von ihnen sind ungläubig,
122 Dein Herr aber, fürwahr er ist der Allmächtige, Allerbarmer.

123 Lügen strafte 'Âd die Gesandten,
124 Als zu ihnen sprach ihr Bruder Hûd: Fürchtet ihr euch denn nicht?
125 Ich bin euch ein zuverlässiger Bote,
126 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.
127 Nicht verlange ich von euch dafür Lohn, mein Lohn ist beim Herrn der Welten.
128 Erbauet ihr auf jeder Anhöhe ein Denkmal, um eitel Spiel zu treiben,
129 Und errichtet Burgen, als ob ihr ewig leben würdet.
130 Und wenn ihr Gewalt übt, übt ihr sie wie Tyrannen,
131 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.

132 Und fürchtet den, der euch versehen hat mit Allem war ihr wisset;
133 Er versah euch mit Herden und Kindern
134 Und mit Gärten und mit Quellen.
135 Ich fürchte für euch die Strafe eines grossen Tages.
136 Sie sprachen: Gleich ist es uns, ob du ermahnest, oder nicht zu den Ermahnern gehörst;
137 Dies ist nur eine Sitte der alten,
138 Und nicht werden wir (dafür) bestraft.
139 So straften sie ihn Lüge, und wir vernichteten sie. Hierin ist wahrlich ein Zeichen, jedoch die Meisten von ihnen sind ungläubig,
140 Dein Herr aber, fürwahr er ist der Allmächtige, Allerbarmer.

Die beiden Legenden, die hier mitgeteilt worden, sind, sowie drei folgenden, die ich hier nicht mitteile, aber im Koran oder in den Propheten nachgelesen werden können, nach einem Schema gearbeitet. Die je ersten fünf Zeilen sind, abgesehen von den wechselnden Namen, identisch, ebenso der Refrain am Schlusse

[1] V. 110 habe ich nach V. 113 gesetzt; die Begründung dieser Umstellung sehe man in den „Propheten".

einer jeden Legende, der aber öfters leichte Zusätze enthält. Die erste Strophe hat einen Abschluß:

So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.

Die Verse sind im Koran überliefert und durch den Reim gesichert. Daß hier also gleichmäßige Abschnitte oder Strophen vorliegen, die miteinander korrespondieren, darüber kann kein Zweifel obwalten. Ebenso sicher ist aber, daß hier weder ein Metrum noch ein gleichmäßiger Rhythmus nachzuweisen sei. Es liegen also Strophengebilde vor, die einander gleich oder korrespondierend sind — und keine gleiche metrische Form haben. Die Formendifferenz genierte also weder den Propheten noch dessen Hörer. Die ganze Rede, in der diese Strophen vorkommen, ist vom Propheten sehr sorgfältig komponiert und ausgearbeitet worden und hat auch, wie es scheint, einen großen Eindruck gemacht.

Freilich ist diese Rede nicht von einem Dichter verfaßt worden, sondern von einem Manne, der ausdrücklich dagegen protestiert, daß man ihn als Dichter ansehe. Die Rede wurde von einem Propheten gemacht, der sich das Siegel der Propheten — den letzten Propheten nennt.

Ein Beispiel von abfallender Strophik möge aus Sure 56 hier noch folgen:

57 **Wir haben euch geschaffen.** Ihr solltet doch glauben!

58 **Was meint ihr** von dem Samen, den ihr aussendet,
59 **Seid ihr es,** die ihn geschaffen, **oder sind wir** die Schaffenden?
60 Wir haben unter euch den Tod bestimmt — und uns kann man nicht entgehen —
61 Damit wir euch in euresgleichen verwandeln und euch hervorbringen, in dem was ihr nicht wisset,
62 Und fürwahr ihr kennt die erste Hervorbringung, ihr solltet doch nachdenken!

63 **Was meint ihr** von dem, was ihr pflüget?
64 **Seid ihr es,** die es ausgesäet, **oder sind wir** die Säenden?
65 Wenn wir wollten, machten wir es zu verdorrtem Grase und ihr würdet euch wundern,
66 (Und sagen:) Wir sind betrogen, ja um den Ertrag ganz gebracht.

67 **Was meint ihr** von dem Wasser, welches ihr trinket?
68 **Seid ihr es,** die es niedergesendet aus der Wolke, **oder sind wir** die Niedersendenden?
69 Wenn wir wollten, machten wir es bittersalzig. Wäret ihr doch dankbar!

70 **Was meint ihr** von dem Feuer, das ihr anzündet?
71 **Seid ihr es,** die das Holz hervorbrachten, **oder sind wir** die Hervorbringenden?

72 **Wir haben es gemacht** zur Erinnerung und zum Nutzen der Hungernden.

In den Versen 57—72 dieser Sure habe ich den Strophenbau zuerst erkannt. Dieses Stück, welches ein abgeschlossenes Ganze bildet, besteht aus vier Absätzen von 5 + 4 + 3 + 2 Zeilen, welche alle denselben Gedanken variieren und auch in der Form ähnlich gebildet sind. Die je erste Zeile beginnt: ‚Was meint ihr von' und die je zweite: ‚Seid ihr es ... oder sind wir ...' Die ganze Gruppe ist von zwei einzelnen Versen zu Anfang und Ende eingeschlossen, die miteinander korrespondieren. Vers 56 beginnt: ‚Wir haben euch geschaffen' und Vers 72: ‚Wir haben es gemacht.'

Was also hier möglich ist in der nächstverwandten prophetischen Literatur, warum sollte es nicht auch bei den alten Propheten möglich gewesen sein und warum hat Sievers auf diese Tatsache keine Rücksicht genommen? Ohne eine genaue und sorgfältige Prüfung der Abschnitte über Strophenbau und Responsion in den Keilinschriften und im Koran, durfte Sievers über meine Theorie kein Urteil aussprechen.

Nun wird man mir vielleicht antworten: Ja, man darf Mohammed mit den alten Propheten nicht zusammenstellen. Jene waren unvergleichlich origineller und dichterischer veranlagt. Ich leugne es nicht, daß unter den Propheten wirkliche Dichter waren, aber die Grenze zwischen Rhetorik und Poesie ist im Semitischen niemals so scharf gezogen worden wie bei den Griechen und unsere Schulbegriffe aus der klassischen Philologie passen auf die semitischen Literaturen nicht. Mit dieser Terminologie habe ich ununterbrochen zu kämpfen. Die einen wollen die prophetische Rede nicht als Poesie gelten lassen und äußern sich mit einer gelehrten Entrüstung darüber, daß ich bei den Propheten von Poesie spreche, die anderen, und dazu gehört hauptsächlich Sievers, wollen die Propheten durchwegs als Dichter behandelt wissen und dichten ihnen alle Regeln der Metrik an. Es hat in der letzten Zeit vielleicht kein Buch soviel dazu beigetragen, die poetischen Formen der Prophetie bloßzulegen, wie meine „Propheten" und dennoch muß ich eben betonen, daß die Propheten sich durchaus nicht dem Formenzwang unterworfen, vielmehr daneben einen Parallelismus der Gedanken gepflegt haben.

Kein anderes Stück ist vielleicht so geeignet, die Form prophetischer Dichtung und Rhetorik zur Anschauung zu bringen, wie die Introduktion zum Schwertlied (Ez. Kap. 21, 1—12).

1 Und es war das Wort Jahweh's an mich also:
2 Menschenkind!
Richte dein Angesicht den Weg gegen Süden,
Und weissage gegen Mittag,
Und prophezeie gegen den Waldberg im Süden.
3 Und sprich zum Walde des Südens:

Höre das Wort Jahweh's,
Also spricht der Herr Jahweh:
Ich zünde in dir ein Feuer an,
Und es verzehrt darin jeden grünen und trockenen Baum.

Nicht erlöschen wird die lodernde Lohe,
Und es versengen sich an ihr alle Gesichter,
Von Norden nach Süden.
Und sehen wird alles Fleisch,
Dass ich Jahweh es angezündet,
Nicht wirds erlöschen.

5 Da sprach ich:
Ach Herr Jahweh!
Sie sagen von mir:
Redet er nicht in Gleichnissen? |

---

6 Und es war das Wort Jahweh's an mich also:
7 Menschenkind!
Richte dein Angesicht gegen Jerusalem,
Und weissage gegen das Heiligthum,
Und prophezeie gegen das Land Israels,
8 Und sprich zum Lande Israels:

Also spricht Jahweh,
Sieh', ich will an dich,
Und ich ziehe mein Schwert aus der Scheide,
Und ich vertilge aus dir Gerechte und Frevler.

9 Weil ich aus dir tilge Gerechte und Frevler,
Darum fährt mein Schwert aus der Scheide wider alles Fleisch,
Von Norden nach Süden.
Und erkennen wird alles Fleisch,
Dass ich Jahweh mein Schwert aus der Scheide gezogen,
Nicht wird es wieder zurückkehren. |

11 Und du, Menschenkind, seufze, als brächen die Lenden,
12 Und bitterlich seufze vor ihren Augen.
Und wenn sie dir sagen:
Worüber seufzest du?

Die Introduktion zum Schwertliede ist eine Gleichnisrede, wie sie Ezechiel liebt: Er schaut in prophetischer Vision nach dem Süden und sieht ein Feuer herannahen, das den Südwald erfaßt und frische und verdorrte Bäume verzehrt. Die Flamme vernichtet und zerstört Alles.

Als ihm aber seine Landsleute vorwerfen, daß er ein Rätseldichter sei, deutet er ihnen dieses Rätsel, indem er es fast in denselben Worten, Zeile für Zeile umschreibt und erklärt: Der Südwald ist Jerusalem, das Feuer ist das Schwert, die frischen und verdorrten Bäume sind die Gerechten und Frevler etc. Stellt man Rätsel und Deutung neben einander in zwei Kolumnen, so erhält man ein klassisches Beispiel von strenger Responsion. Daß diese beide Kolumnen in der Tat von dem Propheten neben einander geschrieben worden waren, wird man aus der Vergleichung derselben mit Sicherheit ersehen. Mehr noch als die wörtliche und gedankliche Übereinstimmung von den je entsprechenden Zeilen beweist dies die leichte Abweichung, wo der Dichter, um die Zeilenzahl einzuhalten und den Parallelismus nicht zu stören, eine kleine stilistische Änderung vornimmt, wie in Strophe II, Zeile 1 und 2:

Höre das Wort Jahweh's,	Also spricht der Herr Jahweh:
Also spricht der Herr Jahweh.	Ich will an dich.

Es liegt hier ein Seitenstück zur koranischen Strophik vor, nur daß die ungleichen Verse nicht gereimt sind, aber die gedankliche Responsion, die nahezu Zeile für Zeile zu beobachten ist, macht es zur Gewißheit, daß wir ähnliche Strophengebilde wie im Koran vor uns haben.

Sievers (S. 136) gibt eine Analyse meines Versuches bezüglich Jes. 1, 2—17 und wundert sich darüber, daß ich die I. Kolumne (V. 2—9) mit der II. Kolumne (V. 10—17) zusammenstelle.

Die Verse 2—9 wären ja in einem Mischmetrum, mit Vers 10 aber beginne ein ebenso deutlicher Abschnitt von Fünfern, die nur einmal ganz unpassend von einer Gruppe von 3 Versen etc. durchbrochen werden. Dieser Beweis ist aber eine petitio principii echtester Art. Ich leugne eben die Grundprinzipien der Sievers'schen Metrik, und negiere, daß hier wirklich verschiedene Metra vorliegen.

Sievers gibt zu, daß ich hie und da (z. B. bei Ps. 119) zweifellos Richtiges gefunden habe, fügt aber hinzu, daß dies nicht auf Grund meines Systems, sondern trotz diesem Systeme geschehen sei, weil dieser Psalm in das Gebiet der Künstelei fällt.

Die Grenze zwischen Kunst und Künstelei ist schwer zu ziehen und die Künstelei entwickelt sich eben aus der Kunst. Nur wo gewisse Kunstformen üblich waren, dort tritt an deren Stelle Künstelei.

Unsere Philologen scheinen den Grundsatz der Naturwissenschaften noch nicht genügend erkannt zu haben, der lautet: „Jede

Hypothese trägt so viel Wahrheit in sich, als sie Rätsel lösen und Erscheinungen erklären hilft." Die von mir aufgestellte Theorie erklärt in der Schriftforschung so viel Auffälliges und Rätselhaftes, daß darin allein schon eine Gewähr für ihre Richtigkeit im großen und ganzen liegt.

Die Theorie erstreckt sich über bestimmte Gebiete dreier semitischer Literaturen, darf daher nicht einseitig vom Standpunkte des Hebräischen allein und der germanischen Metrik beurteilt werden. Meine Untersuchung ist von den Propheten ausgegangen und die Hypothese, die ich aufgestellt, hat nicht nur in Keilinschriften und Koran ihre Bestätigung gefunden, sondern auch in den späteren hebräischen Literaturprodukten, die zur Zeit noch nicht einmal bekannt waren. Ich verweise nur z. B. auf den Abschnitt מוסר בשת in Sirach, Kap. 41—42, der aus einer zweizeiligen kurzen Einleitung und zwei Strophen von je zehn Disticha besteht, welche durch Responsion, Inklusio und Concatenatio gesichert sind.[1]

Ähnliche Erscheinungen können in den Proverbien nachgewiesen werden, z. B. Kap. 9 (Strophenbau und Responsion S. 65) etc. In den Hagiographen darf und muß man auch metrisch und rhythmisch gleiche Zeilen erwarten — aber das Maß und der Rhythmus sind noch nicht gefunden worden, obgleich nur in verhältnismäßig wenigen Fällen eine Divergenz über die Abteilung der Zeilen herrscht. Die Metriker leisten uns also in den Hagiographen wenig Dienste mit ihren Systemen, höchstens schlagen sie unnötige Änderungen vor, um ihren Prinzipien Zuwiderlaufendes zu beseitigen.

Anders liegt die Sache bei den Propheten, die allerdings nicht alle über einen Leisten geschlagen werden dürfen. Manche von ihnen legten auf poetische Form und Rhythmik mehr Gewicht als andere. Auch darf man nicht alle schriftstellerischen Produkte eines Propheten nach einer Schablone behandeln.

Unzweifelhaft findet man bei Jesaia mehr Rhythmik als z. B. bei Jeremia und Ezechiel und bei Ezechiel selbst sind manche Orakel echt poetisch und rhythmisch, andere dagegen nur äußerlich durch gleiche Schlag- und Stichworte zusammengehalten, z. B. Kap. 25 (oben S. 40 ff.). Man mag die Form von derlei Orakel als Künstelei bezeichnen — ich habe nichts dagegen. Man darf sie aber ohne Grund nicht zu streng metrischen Gebilden umschaffen wollen und durch die Form, die man ihnen aufzwingt, den Sinn und den Gedankenrhythmus zerstören!

---

[1] Vgl. Strophenbau und Responsion S. 83.

Bei den Propheten darf erst recht nicht mit einem unbekannten Maße gemessen werden. Man hat bis jetzt weder mit den Silben- noch mit den Moren- noch auch mit den Anapästmetren wirkliche Erfolge erzielt — und man kann daher auf Grund dieser imaginären Metren eine Hypothese nicht umstoßen, die von anderen Gesichtspunkten ausgegangen ist und in der Erkenntnis des Geistes der semitischen Literatur wurzelt. Bei den Semiten war der Gedanke stärker als die Form.

Ich glaubte zur Verteidigung meiner Theorie gegen Sievers dies vorbringen zu müssen. Wenn diese Verteidigung auch Offensivstöße gegen die Sievers'sche Metrik enthält, so liegt dies in der Natur der Sache.

Im Gegensatz zu den sachlichen Kritiken Ruben's, Sievers' und König's bietet ein Herr William Henry Cobb in einem besonderen Abschnitt („Müller and the Strophe") seiner Schrift A criticism of systems of Hebrew Metre, Oxford 1905 (S. 129—151), eine Kritik meiner Strophentheorie, die voll gehässiger und persönlicher Angriffe ist.[1] Sachlich beruft er sich auf König's Analyse eines Beispieles für strenge Responsion in Amos 1, 2—2, 5. Dieser Punkt, glaube ich, ist in meinen früheren Bemerkungen genügend erledigt worden.[2] Er selbst analysiert das zweite Beispiel Jes. 47 im Anschluß an Ruben. Auch davon war schon oben die Rede.[3]

---

[1] Ich muß diese Behauptung wenigstens durch Ein Zitat aus Cobb sicherstellen. P. 143: So we must review with him the critical day 'in mid-November of last year', when for the first time strophic structure in connexion with Responsion burst upon his sight; and the 'sleepless night in December', when it occurred to him that the cuneiform literature had a like potical form; and the memorable Ides of February, when he was explaining to his class the fifty-sixth Sura of the Koran and 'as I came to verses 59—72 (strophic structure 1 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1) these fall from my eyes as it were scales'.

These revelations, so carefuly dated like Mohammed's lack after all (in oriental fashion) the essential temporal element; from internal evidence the general reader would fix them in the year of grace 1895—6, but there is invincible external proof that they occurred in the previous year.

It is hard to be serious, not to say patient, with such pretensions (von mir gesperrt).

Ich frage, ob dies der passende Ton eines objektiven Kritikers ist gegen einen Mann, der sich auf allen Gebieten der semitischen Philologie nicht ohne Erfolg betätigt hat, ob dies ein Anfänger, der die Wissenschaft und den die Wissenschaft nicht kennt, wagen darf? Ich frage, ob dies eines Gentleman würdig ist und wer die Geduld verlieren und von Anmaßung reden muß?

[2] Vgl. oben S. 13 ff. [3] Vgl. S. 45 ff.

Cobb bestreitet zuerst die Neuheit meiner Theorie und beruft sich dabei auf Professor Briggs, worauf ich noch später zurückkommen werde. Ich muß dagegen konstatieren und ich bin imstande, den strikten Beweis dafür zu erbringen, daß alles, was ich in den Propheten niedergelegt habe, von mir auch im Laufe der Arbeit gefunden worden ist. Ich habe keine aprioristischen Aufstellungen über Strophe und dergleichen gemacht, sondern habe mich, wie ich es in meinem Buche geschildert habe, von den Tatsachen und den Experimenten leiten lassen. Es war meine Absicht nicht, den Leser bezüglich der Responsion etc. in Spannung zu erhalten, sondern ich selbst mußte erst das Wesen dieser Erscheinung studieren und ihre Eigentümlichkeiten beobachten, bevor ich sie definieren konnte. Diejenigen, welche diese Arbeit in den Vorlesungen haben entstehen sehen, waren Zeugen all dieser Vorgänge.

Aber, gleichviel, ob ich es gefunden habe oder nicht: wenn ähnliches vor dem Erscheinen meiner Propheten ausgesprochen worden ist, dann muß ich auf die Priorität verzichten. Wenn jemand die Strophe in ähnlicher Weise wie ich vor mir definiert hat, so ist es F. B. Köster, auf dessen Definition der Strophe ich viele Jahre nach dem Erscheinen meiner Propheten von Dr. M. Berkowicz aufmerksam gemacht worden bin.

Ihm verdanke ich auch folgendes Zitat aus Köster's Psalmenkommentar, Einleitung S. XVI:

„Die hebräische Poesie, wie sie jetzt vor uns liegt, hat gar kein eigentliches Silben- und Wortmaß, sondern nur ein Gedankenmaß, und es ist bloß zufällig, wenn sich dasselbe hie und da als Metrum der Silben und Wörter darstellt. Jenes logische Maß, soweit es die Versglieder beherrscht, kennt man schon lange unter dem Namen des Parallelismus der Glieder: bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber, daß die Verse untereinander in einem ähnlichen Verhältnisse stehen, wie die Versglieder; daß also auch sie ein Gedankenmaß haben; daß es auch einen Parallelismus der Verse gibt. Die parallelen Glieder bilden den Vers und ebenso die parallelen Verse ein Ganzes, welches wir Strophe nennen."

Diese Definition der Strophe ist der meinigen ähnlich. Ich bin aber vollkommen unabhängig von Köster und auf ganz anderem Wege zu meiner Definition gekommen. Gerade das Auffinden der Responsion in Ezechiel war es, welches mich dahin brachte, strophische Gliederung festzustellen — und eben diese Erscheinung, die wie ein Wegweiser mich durch die prophetische Literatur geführt hat, blieb Köster unbekannt.

Dr. Berkowicz, der mich zuerst auf Köster's Aufstellungen aufmerksam gemacht hat, schreibt auch:[1]

„Aber keiner von ihnen (weder Köster noch seine Nachahmer) hat die ‚Responsion' in ihrem Wesen erkannt und nachgewiesen, wie wir sie aus Müller's System kennen gelernt haben. Es muß auch hervorgehoben werden, daß bei Köster nicht ein einziges Beispiel der Responsion sich findet, wie sie Müller zu Dutzenden gegeben hat."

Immerhin hat Köster das große Verdienst, die Definition der Strophe gegeben zu haben, wenn er auch die Responsion weder erkannt noch gefunden hat; denn nur durch die Responsion ist es möglich geworden, die Strophen zu finden und deren Existenz zu sichern.

Anders stellt sich aber die Sache bezüglich Prof. Ch. A. Briggs, der nach Cobb S. 143 in seiner General Introduction 1899 (p. 399)[2] also sagt: „There is nothing new in his (Müller's) theory but the terminology and some of the illustrations. I have taught all these to my classes for years and references of them will be found in my earlier writings." Cobb nennt diese Schriften: „an important series of articles.... which were published in *Hebraica* (Chicago 1886—1888)" und fügt hinzu: „but in some points he anticipates the work of Professor Müller."

Da ich hier die *Hebraica* nicht auftreiben konnte, so wandte ich mich an meinen Freund, Professor Ad. Büchler in London und bat ihn, mir einen kurzen Bericht über jene Artikel zu geben. Prof. Büchler schickte mir in dankenswerter Weise einen Bericht, den ich hier in der Note wörtlich abdrucke.[3]

---

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVII, S. 234 (1903).

[2] Das Buch ist mir unzugänglich.

[3] 18, Tavistock Square, WC. London, den 18. Juni 1907.

Ich habe heute die Zeitschrift Hebraica gelesen und teile Ihnen aus den Artikeln von Prof. Briggs folgendes mit: Band III, 1886/7, p. 152 ff.:

Disticha aus Trimetern in ψ 34. ψ 3 hat 4 Strophen zu 4 Zeilen, Strophe 2 ist antithetisch zu Strophe 1, Strophe 4 zu 3. ψ 148 sechszeilige trimetrische Strophen, Strophe 3 ist antithetisch zu Strophe 1; Strophe 5 steht allein, gehört aber zu Strophe 3. Der Bau der Strophen 3. 4 in den einzelnen Gliedern ist entsprechend denen in Strophe 1. 2. ψ 2 hat 2 antithetische Strophen aus je 7 Zeilen, in der 2. Strophe fehlt Zeile 5. ψ 49 hat 8zeilige trimetrische Strophen; Strophe 1 ist Einleitung, dann folgen 2 Strophen, denen Strophe 4. 5 im zweiten Teile des ψ entspricht; der Refrain muß am Ende jeder gestanden haben. ψ 51 Bußpsalm aus 10zeiligen Strophen. ψ 100 12zeilige Strophe. Genes. 4 besteht aus 14zeiligen (trimetrischen) Strophen. ψ 24

Eine Prüfung dieser Stellen unter Vergleichung von Briggs' Psalmkommentar hat mich überzeugt und wird jeden Leser überzeugen, daß die Zusammenstellungen Prof. Briggs' gar keine Berührung mit meiner Strophentheorie in den Propheten haben. Nur bezüglich Jes. 47 hat Briggs einige identische Worte in der ersten und zweiten Strophe erkannt.

Wer die Verschiedenheit der beiden Methoden kennen lernen will, möge die Ps. 3, 18, 21, 44, 46, 51, 54, 64, 76, 77, 107 etc. bei Briggs und dann bei Berkowicz (nach meiner Theorie) und bei mir vergleichen und er wird den himmelweiten Unterschied erkennen. Es handelt sich hier nicht Strophen zu machen, wie es Briggs tut, sondern vorhandene Strophen zu finden. Oder man vergleiche den unglücklichen Versuch Briggs Exod. 15 strophisch zu gliedern mit Perles' so glücklicher Lösung nach meiner Theorie.

Nach diesem Tatbestand muß ich Herrn Prof. Briggs das Recht aberkennen, irgend einen literarischen Anspruch bezüglich meiner Strophentheorie zu erheben. Der Psalmen-Kommentar Briggs, den ich jetzt durchgesehen habe, ist eine ungemein fleißige Sammelarbeit, die alles zusammengetragen hat, was sich in älteren, insbesondere

---

responsive trimeter: Chor 4 Zeilen, Frage 2 Zeilen, Antwort 5 Zeilen, Chor 2 Zeilen.

Band IV, 1887/8, p. 65. Tetrameter:

ψ 46 besteht aus 3 Strophen mit Refrain, ψ 13 5zeilige Strophe, dann 4 Zeilen, 3 Zeilen; Davids Totenklage in II Sam. 1, 19—27 drei Strophen; Strophe 1 und 2 beginnt mit Refrain; der Bau ist folgender: 1. Strophe 2 Zeilen Refrain, dann *a)* 4 Zeilen, *b)* 4 Zeilen, *c)* 3 Zeilen, *e)* 8 Zeilen. Strophe 2: 2 Zeilen Refrain, *f)* 3 Zeilen; Strophe 3: Refrain. Das Lied in Exod. 15: erst אשירה Refrain, Strophe 1 hat 6 Zeilen, dann folge אשירה Refrain, Strophe 2 12 Zeilen, dann Refrain, Strophe 3 18 Zeilen, dann Refrain. ψ 89 in 7 Strophen von 8 trimetrischen Zeilen.

p. 129 Pentameter:

Threni III 22 Strophen zu 3 Zeilen. ψ 119 22 Strophen zu 8 Zeilen. Jona 2 2 Strophen zu 6 Zeilen. ψ 120—134 pentametrische 8 Zeilen. Jesaia 47 Klagelied; in der 2. Strophe (שבי) gleichen die 1. und 2. Zeile der 2. und 3. Zeile der vorhergehenden Strophe, so daß es ein fortschreitendes Distich ist. Ebenso in Strophe 3 entspricht היושבת לבטח dem בת בבל und בת כשדים in den früheren Strophen; לבטח der ersten Zeile erscheint wieder in ותבטח der letzten Zeile; ebenso in der 4. Strophe.

p. 201 Hexameter:

Proverb. 31; ψ 37 hexametrische 4 Zeilenstrophen. Jesaia 60 12zeilige hexametrische Strophen. Jeremia 8—9.

Für Journal of Biblical Literature blieb mir heute keine Zeit, ich wollte aber mit diesem Briefe nicht warten, bis ich wieder dazu komme, in die Bibliothek zu gehen.

deutschen Kommentaren findet. Es ist eine Kompilation ohne Originalität und ohne Auswahl, eine internationale Arbeit mit der Marke *made in Germany*. Solche Leistungen berechtigen ihren Urheber nicht, Reklamationen auf Ideen zu erheben, die er nicht einmal richtig verstanden hat.[1]

Ich möchte aber an Herrn Briggs die Frage richten, warum er in Ps. 119 auf meine Arbeit in „Strophenbau und Responsion" nicht verwiesen hat. Daß er sie benutzt, geht schon daraus hervor, daß er auf S. 418 in seine Tabelle alle 22 Verbesserungen aufgenommen hat, die ich vorgeschlagen habe. Außerdem führt Briggs auf S. 164 zu Ps. 19 mein Buch Strophenbau und Responsion bezüglich meiner Ergänzung von חקים und דברים in Vers 11 an und polemisiert gegen meine Ergänzung. Auf derselben Seite unten sagt er: This part of the Psalm was probably earlier than Ps. 119, jedoch wieder ohne zu erwähnen, daß diese Tatsache von mir bewiesen worden ist. Auf S. 175 sagt er: We notice the absence of the most ancient terms דברים *words*, and חקים *statutes* given in the Psalm of the law 119.

Damit er nicht etwa wieder die Behauptung aufstelle „that I taught all this for thirty years" möchte ich einen verläßlichen Zeugen anrufen. Friedrich Baethgen in seinem Psalmenkommentar (1904) S. 357 sagt: „Der Grund dafür aber, weswegen der Dichter (in Ps. 119) Abschnitte von je acht Versen formte, findet D. H. Müller wahrscheinlich mit Recht darin, daß er acht aus Ps. 19, 8—11 (s. dort) entlehnte Synonyma für den Begriff ‚Wort Gottes' nämlich תורה, פקודים, עדות, משפטים, מצות, חקים, דבר, אמרה, zusammenstellte und aus den acht Aussagen über jedes einzelne je eine Strophe (einen Abschnitt) bildete. In den mit בהוחיכער beginnenden Abschnitten sind jene acht Stichworte auch im jetzigen Texte noch regelrecht vorhanden, ohne sich innerhalb desselben Abschnittes zu wiederholen. In den Abschnitten דמסצקרשת kommt je eine Abweichung vor und in allen 176 Versen im ganzen 22 Abweichungen von dem Schema der acht Synonyma. D. H. Müller hat den Nachweis erbracht, daß diese Abweichungen aller Wahrscheinlichkeit nach ein

[1] Es ist unrichtig, wenn Briggs behauptet, „daß ich Zenner vorwerfe, er habe sich meine Ideen angeeignet". Zenner hat mich genau angeführt und genau angegeben, was er mir entlehnt hat. Mein Vorwurf trifft vielmehr diejenigen, die, ich weiß nicht durch welche Mißverständnisse, stets Zenner neben und auch vor mir als denjenigen bezeichnen, der auf die Responsion etc. zuerst hingewiesen hat, obgleich Zenner's Buch später erschienen ist und von echten Responsionen, abgesehen von Ps. 132, sehr wenig enthält.

Schreibversehen sind. Der in der nachstehenden Erklärung gemachte Versuch, die ursprünglichen acht Synonyma in den jedesmaligen acht Versen überall wieder herzustellen, geht allenthalben auf D. H. Müller zurück."[1]

Trotzdem hat Prof. Briggs ruhig die zweiundzwanzig Verbesserungen in Text und Tafel eingetragen, ohne zu sagen, daß er sie meiner Schrift entnommen hat. Wenn nun Briggs in seiner Einleitung zu den Psalmen p. XLVII sagt: Rather Müller himself was to blame for not properly recognising the work of his predecessors, which would have shown him that his views were not as original as he supposed — so frage ich, wie das Vorgehen des Prof. Briggs bezüglich Ps. 119 zu qualifizieren ist? —

Ebenso unrichtig ist die Behauptung N. Schlögels — auf die sich Cobb beruft —, daß Ewald, Meier und Delitzsch im wesentlichen dieselbe Strophentheorie haben wie ich. Cobb begnügt sich mit dem Zitat, ohne im geringsten den Versuch zu machen, diese Behauptung zu beweisen. Aus seiner Darstellung der Strophik bei Ewald etc. geht sogar das Gegenteil hervor. Er verschmäht es auch nicht auf das läppische Zitat Bevans aus Heine zu verweisen.

Nachdem nun die Säulen, auf die sich Cobb stützt, beseitigt oder zusammengebrochen sind, so bleibt von seiner Kritik nichts übrig als Anmaßung und persönliche Gehässigkeit, die temperamentvoll vorgetragen, meistens den Mangel an Beweisen leicht decken. Es ist bedauerlich, daß ein Buch, welches für Leser geschrieben ist, die, wie der Verfasser sagt, nur drei Dinge wissen müssen: Hebrew, English and poetry, so wenig von tiefem Eindringen in die Form und in den Geist der hebräischen Poesie zeigt und in einer so unenglischen, weil unwürdigen, Manier geschrieben ist.

Nachdem ich meinen kritischen Standpunkt bezüglich der Einwürfe, die gegen meine Strophentheorie gerichtet waren, festgestellt habe, werde ich es jetzt versuchen, in aller Kürze die verschiedenen Urteile der Kritik, soweit sie mir zugänglich sind, zu buchen und es dem Leser überlassen, sie gegeneinander abzuwägen.

---

[1] Vgl. auch E. Kautzsch in Theolog. Studien und Kritiken 1899, S. 309, in einer Anzeige meiner Schrift: „Unter den Belegen aus den Psalmen verdient in erster Linie die Analyse von Ps. 119 Hervorhebung. Was der Verfasser hier entdeckt hat, kann in keiner Weise mehr als bloße Hypothese bezeichnet werden, vielmehr gibt er eine unanfechtbare Erklärung des Umstandes, daß in diesem alphabetischen Psalm jedem Konsonanten genau acht Verse zugewiesen sind."

An die Spitze dieser Revue möchte ich die Anzeige R. Smend's (in Schürer's Theol. Literaturzeitung 1896, Nr. 9) stellen. Das Urteil ist kurz und bündig: „In Wahrheit enthält das Buch kaum irgend eine Beobachtung, die neu und irgend wertvoll wäre." Die Art aber, wie der Rezensent sein Urteil begründet, ist charakteristisch. Er verdreht und entstellt meine Worte in schlimmster Weise und schreckt vor persönlichen Angriffen und groben Unwahrheiten nicht zurück. So sagt er: „Offenbar ist ihm das Wesen der Poesie gänzlich unbekannt. Deshalb entgeht ihm, daß die Wiederholung derselben Worte in parallelen Sätzen keineswegs eine Eigentümlichkeit der Poesie ist,[1] daß sie vielmehr oft rhetorischen oder didaktischen Zwecken dient, daß sie oft auch rein zufällig oder in der Unbeholfenheit der Schriftsteller begründet ist." Natürlich müssen die Schriftsteller unbeholfen sein, damit sie die Exegeten ausbessern können.

Er fährt fort: „Ihm gilt Ezechiel, der so oft in seinem ärmlichen Schematismus Gleichnis und Deutung, Einst und Jetzt u. dgl. in einander genau entsprechenden Satzzeilen behandelt und dabei stets die parallelen Sätze aneinander anklingen läßt, für den größten Dichter." Diese Behauptung ist, gelinde gesagt, erdichtet und zeigt von der großen Einsicht Smend's in das Wesen der Dichtung! Und hat etwa Smend in seinem Ezechielkommentar, der aus lauter Zitaten von passenden und unpassenden Parallelstellen *in usum delphini* besteht, das Schematische in Ezechiel erkannt? — Das Schematische bei Ezechiel hat niemand deutlicher und schärfer hervorgehoben als ich in meinen „Ezechielstudien"; aber der Schematiker erleichtert eben das Auffinden bestimmter Kunstgriffe, welche die Originellen meistens verhüllen.

Eine weitere grobe Unwahrheit ist folgender Satz: „Mit größter Willkür behandelt er die von ihm untersuchten Texte." Das Gegenteil „das Kleben an dem Massoratexte" wird mir von anderer Seite vorgeworfen — was allerdings auch nicht zutrifft.[2] „Die koranischen

[1] Von mir gesperrt. Das Gegenteil von dem, was Smend sagt, ist wahr. Die Wiederholungen sind zunächst **poetischer** Natur, weil sie ein rhythmisch musikalisches Element enthalten, erst sekundär treten sie in den Dienst der Rhetorik oder gar Diktaktik und sind dort etwas ganz anderes, qualitativ verschiedenes. Wiederholungen kommen schon im alten *Saǵ'* vor. Vgl. J. Goldziher, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVI, 307 ff., Abhandlungen I, 77 und N. Rhodokanakis, Al-Ḫansâ und ihre Trauerlieder, S. 45 ff.

[2] Das Richtige sagt Kautzsch (a. a. O. S. 309): „Und Müller hat, veranlaßt durch seine Strophentheorie, in verschiedenen Fällen Umstellungen

Texte kommen nicht besser weg. In Wahrheit findet sich auch hier fast nirgendwo das gesuchte Gleichmaß der Strophen, obwohl hier über die zu zählenden Einheiten (es ist der koranische Vers) kein Zweifel sein kann." Eine solche Versündigung gegen die offenbar zutage liegende Wahrheit[1] ist mir noch niemals vorgekommen!

Aber auch in Einzelheiten zeigt Smend, daß er entweder im höchsten Grad oberflächlich ist oder es nicht genau mit der Wahrheit nimmt. Er sagt: „Diese Einteilung (von V. 57—72 in Sure 56) ermöglicht er aber nur dadurch, daß er *lil-muḳwînā* ohne weiteres ‚für die Hungernden' übersetzt, während es ‚für die in der Wüste Reisenden' bedeutet. Es ist unrichtig, daß ich das ohne weiteres so übersetzte, sondern nach dem Vorgange der arabischen Kommentare, die Herr Smend ja hätte einsehen können, wenn er sie zu entziffern imstande ist. Übrigens hängt die Einteilung durchaus nicht von der Übersetzung dieses Wortes ab.[2]

Herr Smend fährt fort: „Der des Arabischen Unkundige erfährt auch nicht, daß die *Concatenatio* ‚abwenden' Sure 92, 16, 17 oder die Gleichheit der Reime in Sure 75 lediglich in Rückert's Übersetzung, nicht aber im Korantext sich findet." — Also eine direkte Verdächtigung, als ob ich den Leser irre geleitet habe. Wie verhält sich die Sache in Wirklichkeit? — Ein des Arabischen Kundiger wird im arabischen Text zwei Worte *wa-tawalla* (V. 16) und *wa-sajuǵannabahā* (V. 17) überstrichen finden, beide sind synonyme Ausdrücke für „abwenden". Weiß das Herr Smend nicht, oder will er nicht wissen? — Und was den Reim in Sure 75 betrifft, so hat die erste Strophe (V. 1—6) im Arabischen und bei Rückert gleiche Reime, die zweite Strophe (V. 7—13) hat im Arabischen gleiche Reime, schwankt aber bei Rückert; in der dritten Strophe (V. 14—19) haben die zwei ersten und vier letzten Verse in beiden gleiche Reime; Strophe 4 (V. 20—25) in beiden gleiche Reime; Strophe 5 (V. 26—30) in beiden gleiche Reime; Strophe 6 (V. 31—35) im Koran gleiche Reime, mit Ausnahme von V. 33, der auf *aṯṯa* für *alla* aus-

---

und Ergänzungen vorgeschlagen, die um so beachtenswerter sind, als sie sich von gewaltsamen Eingriffen in den Text selbst tunlichst fernhalten."

[1] Vgl. oben S. 103 ff.

[2] Ob wohl Herr Smend, der sich in letzter Zeit viel mit Sirach beschäftigt hat, für die Konsequenzen, die sich aus diesem Schriftsteller für meine Strophentheorie ergeben, das geeignete Verständnis hat? Die kunstvolle oder künstliche Gliederung von Kap. 39 müßte ihm die Augen öffnen: (1 + 2) + (10 + 10) + (2 + 1). Aber Herr Smend gehört eben zu jenen, die Augen haben und nicht sehen!

lautet, bei Rückert haben die drei ersten Verse und die zwei letzten Verse gleichen Reim; Strophe 7 (V. 36—40) hat im Koran gleichen Reim (*ā*!) und bei Rückert schwankende Reime. Wie steht's nun mit der Wahrheit der Behauptung Smend's, die noch dazu zu einer Verdächtigung mißbraucht worden ist?

Den Gipfelpunkt der Kühnheit erreicht Smend in folgender Äußerung: „Die griechischen Chorlieder kennt der Verfasser nur aus den Übersetzungen von Droysen und Donner und hiernach konstatiert er in ihnen das Vorkommen der *responsio, concatenatio* und *inclusio.*" Was berechtigt Herrn Smend zu dieser Behauptung und was gehen ihn meine griechischen Kenntnisse an? — Ich hatte so viel Selbsterkenntnis, daß ich in zweifelhaften Fällen einen guten Philologen, W. Jerusalem, zu Rate gezogen habe. Herr Smend täte gut, bei seinen Versuchen auf hebräischem Gebiete — seinem eigensten Fache — einen Hebraisten zu Rate zu ziehen; dann würden ihm Dinge nicht passieren, wie er sie bei seinen Sirachstudien erlebt hat. In habe ihn an anderem Orte charakterisiert und kann hier diese Worte nur wiederholen: „Er ist ein fleißiger Kompilator und kann Texte, die grammatisch und lexikographisch in erschöpfender Weise behandelt worden sind, leidlich kommentieren, wobei ihm niemals das Unglück passiert, einen originellen Gedanken auszusprechen. Er hat weder ein Auge zum Lesen noch auch ein richtiges Sprachgefühl, wie dies seine jüngste Sirachpublikation bewiesen hat."

Ich füge noch hinzu, daß seinerzeit von Prof. Schürer mir die Aufnahme einer Erwiderung auf Smend's Rezension verweigert worden ist — ein richtiges objektives Verfahren!

Ein ganz anderer Geist weht aus der Rezension im Literarischen Zentralblatt vom 29. August 1906 — ein Geist der Objektivität und des echten kritischen Zweifelns. Die Rezension ist S—y gezeichnet und rührt von Friedrich Schwally, Professor in Giessen, her. Ich kann hier ruhig die wichtigsten Stellen dieser Kritik mitteilen, ohne mich weiter ausführlich darüber zu äußern, da meine Stellung zu den hier aufgeworfenen Fragen schon deutlich in den früheren Auseinandersetzungen präzisiert worden ist:

„Referenten ist selten ein Buch in die Hand gekommen, zu dem es so schwer war Stellung zu nehmen, wie zu dem D. H. Müller's über die Propheten .... Sicher im Rechte ist Müller mit der Analyse von Ez. 14, 12—23. 15, 1—8. 21, 1—22, 25. 31. Amos 1. 2. 7. 8. 4. Jes. 9, 7—10, 4. Habakuk 1, alles andere ist nicht

überzeugend[1] .... Eine andere Frage ist die, ob man berechtigt ist, die vom Verfasser in den gegebenen Stücken umgrenzten homogenen Abschnitte ‚Strophen' zu nennen[2] .... So unbekannt wie der Verfasser meint sind diese Erscheinungen (Kunstformen) doch nicht geblieben ...."

Der Referent will die Strophenbildung in den Keilschriften nicht anerkennen, der Leser kann ja jetzt darüber urteilen. Was er über den Koran sagt, drucke ich ganz ab, weil es die einzige sachgemäße Äußerung darüber ist. Auch hierüber muß das Urteil der Zukunft überlassen bleiben:

„Was den Koran betrifft, hat der Verfasser Recht, daß das Schweigen der Tradition über eine strophische Gliederung desselben und die moderne Literarkritik an sich nichts beweisen. Referent ist auch überzeugt, daß die großen Suren des Korans noch recht radikale Kritik vertragen können. Doch kann dem Verfasser nur in wenigen Fällen und mit Kautelen zugestimmt werden. Sure 56 zerfällt von 8—56 in drei Teile von 16—17 Versen; eine Scheidung, die innerlich begründet und äußerlich scharf markiert ist. V. 57—72 zerfällt in vier Abschnitte, die mit den gleichen Worten beginnen. V. 73—96 werden durch den Refrain V. 96 = V. 73 zusammengeklammert, obwohl man V. 73 besser an V. 72 anschließt, und obwohl V. 87—95 aus dem Zusammenhange des Vorhergehenden herausfallen. Daß V. 87f. auf den Anfang zurückgreifen, beweist doch nur, daß die Verse wegen dieser innerlichen Verwandtschaft hieher gekommen sind, oder daß sie von Muhammed als eine Rekapitulation von V. 1—56 nachträglich gedichtet sind. Richtig ist dagegen, daß die Homogenität z. B. der Versgruppen V. 8—23, 26—39 (+ 2), 40—56 von Sure 56 keine zufällige, sondern von dem Dichter beabsichtigt ist. Ob sie aber von vornherein nur literarischer Komposition entsprang oder erst durch nachträgliche Redaktion geschaffen wurde, ist nicht zu sagen.[3] Die These Müller's

---

[1] Andere Kritiker halten andere Stücke für absolut sicher, so z. B. Dr. Paul Rubens JQR. XI, pag. 436: These are at least twenty-three examples, which will, I am sure, stand the severest critical test.

[2] Ich habe genau gesagt, was ich unter ‚Strophe' verstehe und in welchem Sinne das Wort von mir gebraucht wird.

[3] Man sieht hier den Kritiker förmlich mit sich innerlich kämpfen. Man vergleiche meinen Kommentar dieser Sure, der jeden Punkt aufklärt und keinen Zweifel darüber läßt, daß die Sure so aus der Hand Mohammed's hervorgegangen ist. Zu bemerken ist, daß Referent meine Umstellung der Verse 24—25 (nach 39), die mathematisch bewiesen ist, akzeptiert. Andere zweifeln, weil das Zweifeln ein Kennzeichen der Kritik und gar so leicht ist.

vom literarischen Ursprung von Sure 26 kann noch auf viele andere ausgedehnt werden; denn Muhammed hat es gewiß von vornherein auf die Schaffung eines Offenbarungsbuches abgesehen. Wenn der Verfasser die oben erwähnten Versgruppen Strophen nennt, so ist diese Bezeichnung ebenso zu beurteilen, wie oben bei den Propheten geschehen ist. — In Sure 19 können nur die großen Sinnesabschnitte V. 1—15, 16—34 anerkannt werden. Die Responsion, welche der Verfasser entdeckt hat, liegt ganz unbefangen im Stoffe, nicht in der Tendenz einer Kunstform, und es ist vollends unwahrscheinlich, daß Muhammed der letzteren zu Liebe die Überlieferung gefälscht haben soll.[1] Solche Respektwidrigkeit gegenüber der Tradition heiliger Geschichten darf denn doch dem Gesandten Gottes nicht zugetraut werden.[2] V. 76—90 bilden wahrscheinlich ein selbständiges Stück, das wegen der Berührung mit V. 74 hier angesetzt worden ist. Sure 26, 1—191 zerfällt in sieben Sinnesabschnitte von ganz verschiedener Länge, aber mit demselben Refrain. Hier kann nie und nimmer von Strophen die Rede sein. Von V. 191—228 ist es unmöglich, irgend eine Gliederung vorzunehmen.[3] Trotz aller Einwände, die erhoben wurden, muß dem Verfasser das Verdienst zugestanden werden, daß er den ebenmäßigen Bau vieler Suren zuerst deutlich erkannt und deshalb unsere Einsichten in die Entstehung des Korans erweitert hat. Es ist ebenfalls zu billigen, daß der Verfasser sich nicht mit der alten Annahme begnügt, daß Muhammed seinen Stil eben erfunden hat, sondern daß er nach einer geschichtlichen Vermittlung sucht, und es ist wahrscheinlich, daß die Orakel der Kahine seine Vorbilder gewesen sind. Das scheint dem Referenten besonders aus den Schwurformeln der älteren Suren hervorzugehen. Dagegen ist es, auch wenn man an der Strophik des Korans festhält, unmöglich, dem Verfasser zuzugeben, daß es auch vorgekommen sein möge, daß Muhammed bisweilen bei regelmäßigem Strophenbau durch Hinzufügung oder

---

[1] Von einer Fälschung der Tradition ist da nicht die Rede. Wie oft hat die Form über den Inhalt gesiegt und bei Mohammed von Unbefangenheit zu reden, beweist, daß der Prophet seinem Wesen nach noch immer nicht erkannt ist. Wer eine Sure wie „Die Fallende" (56) verfaßt hat, rechnet und ist nicht unbefangen!

[2] Was wird alles von der Kritik Mose und den Propheten zugemutet?

[3] Eine Prüfung meines Kommentares wird das Gegenteil beweisen. Man darf die Sure nicht als geschlossene Einheit betrachten und daran nicht den Maßstab eines Kunstwerkes anlegen. Sie ist durchwegs gekünstelt und der Zusammenhang durch äußerliche Mittel hergestellt.

Weglassung einer Zeile den Sachverhalt zu verhüllen gesucht habe."[1]

Gegen meine Aufstellungen bezüglich der griechischen Wechselgesänge und der ältesten Form der Propheten erhebt der Referent allerlei Zweifel, bringt aber keine Gegenbeweise.

Gegen meine Auffassung von I Sam. 10 und 19 (S. 247) bemerkt der Referent, daß es sich dort nicht um einen Chor, sondern um eine Schar von Propheten handelt, die vom Geist ergriffen, rasten und tobten etc. Das eine schließt aber das andere in keiner Weise aus. Der Chor kann zunächst einen bestimmten Gesang angestimmt und gewisse Orakel verkündet und dann nach und nach sich in eine Extase hineingearbeitet haben. Übrigens kann Samuel sehr wohl die Phrophetenjünger zu höheren, edleren Zielen herangebildet haben, so daß aus den tanzenden Derwischen ein Prophetenchor geworden ist.[2]

Ich halte es im Interesse der objektiven Erkenntnis für angemessen, auch einige Auszüge aus Kritiken zu geben, die zustimmende Urteile aussprechen. In einer ausführlichen Besprechung in den Stimmen aus Maria-Laach, März 1896, S. 270, sagt Zenner:

„Das Beispiel zeigt auch, daß es sich bei Müller in erster Linie um objektive Beobachtung, nicht aprioristische Konstruktion handelt, nach dem mit Recht gelobten Beispiele und Vorgang der klassischen Philologie. Daß Jahrtausende hingingen, ohne daß man der mit Händen zu greifenden Tatsache die gebührende Beachtung schenkte, erklärt sich nur aus dem Umstande, daß von altersher die Texte im Fortlaufenden geschrieben wurden ...."

Dieses Geständnis Zenner's, der in vielen Punkten von mir abwich und seine eigenen Wege ging, darf hier als Erinnerung an diesen Mann, der schon in vorgerückten Jahren durch zwei Semester

[1] Der Zusatz oder die Weglassung kann ja auch auf andere Weise erklärt werden, womit auch die hämische Bemerkung C. Brockelmann's (Gesch. der arab. Literatur S. 34) erledigt wird.

[2] Eberh. Baumann a. a. O. S. 2 sagt: „Es läßt sich keineswegs leugnen, sondern hinreichend belegen, daß auch der kanaanitische und hebräische Kultus Chöre gekannt hat .... Es ist auch durchaus verbürgt, daß Samuels ‚Propheten‘ im Chore auftraten." .... Aber, daß diese letzten Stellen geeignet wären, blitzartig das Dunkel zu erhellen, das über der Vortragsweise der Schriftpropheten liegt, will Baumann nicht einzugeben. Ja warum denn nicht? Ausdrücklich habe ich Amos als Übergangsperiode bezeichnet, bei Jesaia und Jeremia habe ich den Chor negiert und es zeigt sich da wieder bei Baumann die Lust gegen Windmühlen zu kämpfen.

meine Vorlesungen besucht hat, und jetzt bereits in die Ewigkeit eingegangen ist, hier Platz finden.[1]

Aus der feinsinnigen Anzeige Wilh. Jerusalem's (Die Zeit, 14. Dezember 1895) möchte ich eine Stelle herausheben, die einen Widerspruch gegen meine These enthält auf einem Gebiete, wo Jerusalem als klassischer Philologe ein kompetentes Urteil hat, wobei ich ausdrücklich betone, daß seine Kenntnisse des Hebräischen die manches Exegeten übersteigen:

„Von da aus wagt nun Prof. D. H. Müller einen weiteren, sehr kühnen Schritt, den ich vorläufig wenigstens nicht mit ihm tun kann. Die Chöre der griechischen Tragödie sind bekanntlich in Strophen und Gegenstrophen gegliedert, welche miteinander metrisch genau respondieren. Neben der metrischen Übereinstimmung war schon früher hie und da Wort- und Gedankenresponsion bemerkt worden. Prof. D. H. Müller hat nun gefunden, daß diese Wort- und Gedankenresponsion in den griechischen Chören viel häufiger vorkommen, als man bemerkt hatte, und teilt zu diesem Zwecke reiche Proben mit.

Nicht alle angeführten Beispiele machen den Eindruck, daß die hervorgehobenen Beziehungen vom Dichter beabsichtigt waren, allein es bleiben auch nach Abzug der zweifelhaften Stellen noch genug Belege übrig, wo man die Absicht des Dichters deutlich merkt. Auch das ist zuzugeben, daß die in den griechischen Chören vorhandenen Wort- und Gedankenresponsionen denen sehr ähnlich sind, die in den Strophen der Prophetenreden das wichtigste Bindemittel sind. Prof. D. H. Müller glaubt nun, aus dieser Ähnlichkeit schließen zu dürfen, die Griechen hätten durch Vermittlung der Phoeniker diese Art religiöser Poesie kennen gelernt und in ihrer Weise sich angeeignet.....

Der semitische Einfluß auf die griechische Kultur war allerdings ein großer und wird jetzt so ziemlich allgemein zugegeben. Er zeigt sich in Schrift und Sprache, in der Gewandung und im Münzwesen, in der Religion und der Philosophie.

Prof. D. H. Müller's Ansicht steht also keineswegs im Widerspruche mit unserer Anschauung von der griechischen Kulturentwicklung im allgemeinen. Für die Entlehnung der Strophenform, wie sie

---

[1] Zenner bemerkt in einer Note: „Es liegt wohl in der oben berichteten eiligen Entstehung von Müller's Werk begründet, daß ihm diese und andere Leistungen, die Verwandtes brachten, entgingen." Das stimmt, wie ich schon oben gesagt habe — aber das sind eben vereinzelte Beobachtungen, die auffielen, aber niemanden zur Erkennung des Prinzipes geführt haben.

in den Chorgesängen vorliegt, müßten aber trotzdem zwingendere Beweise erbracht werden."

Ich muß mich vorderhand damit bescheiden, eine Hypothese aufgestellt zu haben, die einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit hat und lasse hier einem anderen klassischen Philologen von anerkannter Autorität das Wort über diese Frage. Prof. K. Wessely äußerte sich über diese Frage in der Wochenschrift für klassische Philologie 1896, Nr. 30/31, folgendermaßen:

„Es ist nun klar, daß wenn einmal die Strophik und Responsion als das Element der semitischen Chorpoesie (p. 247)[1] konstatiert sind, sich die schlagende Analogie mit den Formen der griechischen Chorlyrik von selbst ergibt. In der Tat erkennen wir den ähnlichen Strophenbau wieder, insbesondere auch die Responsionsformen. Die Responsion im engeren Sinne ist aus zahllosen Beispielen wohl bekannt; sonderbar genug finden sich all ihre beobachteten Variationen ebenso im Semitischen. Aber auch die Inclusio und Concatenatio ist nicht unerhört; letztere mußte wegen des verschiedenen Baues der Verse zurücktreten. Ein Beispiel bringt der altertümliche Chorgesang Oed. Rex 158—159:

εἰπέ μοι ὦ χρυσέας τέκνον 'Ελπίδος, ἄμβροτε Φαμα.
πρῶτά σε κεκλόμενος, θύγατερ Διός, ἀμβροτ' 'Αθάνα.

Wir haben hier lautliche Übereinstimmung in *ἀμβροτ*; Assonanz in *Φάμα, Ἀθάνα, 'Ελπιδος* und *—τερ Διός*; Sinnesähnlichkeit *μοι—σε, ἐιπὲ* und *κεκλόμενος, τέκνον* und *θύγατερ*.

Es fragt sich nun, sind all diese Übereinstimmungen bloß ein Werk des Zufalls, oder erklären sie sich vielmehr durch Müller's Hypothese, daß die Griechen die Chorlyrik bei der Berührung mit den semitischen Kulten zuerst gelernt und dann durch ihren Formensinn geklärt haben. Gegen Müller wird man vorbringen, daß die Entwicklung der griechischen Lyrik bis zum Chorgesang sich noch von Stufe zu Stufe verfolgen lasse und den Gedanken an eine Entlehnung des organisch gewordenen zurückweisen. Auch die Responsion, längst gekannt und beobachtet, scheint im Wesen der antistrophischen Dichtung begründet. Aber ausgebildeter, origineller ist sie jedenfalls im Semitischen. Und wenn die klassischen Philologen einen Angriff der Orientalistik auf die Originalität der Griechen erleben, so erinnert dies an längst überwundene Verhältnisse in der Kunstgeschichte. ‚Kunst' — sagte einst Winckelmann — ‚obwohl bei den Griechen weit später als bei den orientalischen Völkern

[1] Das Zitat bezieht sich auf meine Propheten.

entstanden, hat dort mit den dürftigsten Elementen begonnen, einer Einfachheit, die uns leicht einzureden vermag, daß sie nichts von anderen Nationen gelernt hätten, und die ersten Erfinder derselben in ihrem Lande gewesen seien.' Längst ist diese Ansicht angesichts der Errungenschaften der orientalischen Kunstgeschichte fallen gelassen. Der orientalische Kultureinfluß existiert eben unleugbar.

Müller's Buch ist jedenfalls wichtig, da Auge und Ohr zur Beobachtung der Responsionen, des Gedankenganges, der Hand des Dichters geschärft werden. Die zahlreichen feinen Analogien der semitischen Poesie erleichtern das Auffinden und Aufspüren; es verdiente die ganze Frage auf griechischer Seite nach Müller's neuen Gesichtspunkten einer neuerlichen Untersuchung. So hat schon jetzt Müller vermöge seiner Übung eine Anzahl von neuen, namentlich Sinnesresponsionen nachgewiesen. Es wird auch darauf zu achten sein, daß eine häufigere Verwendung derselben in einzelnen Gattungen von strophischen Kompositionen besteht, so in denen, die altertümlicher sind; weit weniger bei Pindar, wozu auch stimmt, daß bei ihm der Sinnesgegensatz von Strophe und Antistrophe weit weniger hervortrete, als bei Chorgesängen des Dramas. Häufig ist sie in Klagegesängen, und zugleich mit den ersten Spuren strophischer Gliederung derselben bei Homer erscheint auch die Responsion. Vielleicht erwächst uns in ihr ein neues Kriterion."

Ich würde gegen die historische Wahrheit verstoßen, wenn ich einige weitere Anzeigen und Kritiken unerwähnt ließe, so z. B. die Josef Halévy's in der Revue sémitique 1896, p. 189 ff., die von R. Duval in der Revue critique 1896, p. 330 ff., die von David Kaufmann in der „Neuen Freien Presse" 13. und 14. Dezember 1895, Friedrich Müller im Globus 1896, Nr. 1, sowie die von Prof. G. Beer, die mir nicht vorliegt, von der ich mich aber erinnere, daß sie mit einem Hinweis auf den Walzer begann, aus dem Bickell's metrische und meine Strophentheorie zu erklären versucht wurde, und die Bevan's, die mit einem Zitat aus Heine geschlossen hat. Die vier ersteren waren durchwegs zustimmend, wobei mein Freund Kaufmann doch allerlei auszustellen hatte, die beiden letzteren waren ablehnend. Die großen Schwankungen in der Beurteilung charakterisiert Kautzsch a. a. O. mit folgenden Worten: „Manchem erschien die ganze These von vorneherein so ungeheuerlich, daß sie eine nähere Prüfung derselben für überflüssig erachteten. Andere gelangten durch die Prüfung zu einem ablehnenden Ergebnis. Noch andere aber wurden von den Ausführungen des Verfassers in solchem Maße überzeugt und hingerissen, daß sie die epochemachende Be-

deutung der Entdeckung Müller's nicht hoch genug anschlagen konnten und von ihm durchschlagenden Gewinn für die Geschichte der Weltliteratur und in letzter Instanz der Ethnologie erhofften."[1]

Nachdem ich mich mit den Kritiken meiner Strophentheorie auseinandergesetzt und die verschiedenen Urteile gebucht habe, wird man es nicht für unangemessen halten, wenn ich hier auf einige wichtige Arbeiten Anderer hinweise, die sich aus meiner Theorie ergeben oder von ihr angeregt worden sind.

Auf die Arbeiten meiner Schüler Dr. Felix Perles[2] und Dr. Berkowicz habe ich bereits in „Strophenbau und Responsion" S. 1 und S. 46 ff. hingewiesen. Der letztere hat inzwischen eine Reihe weiterer Psalmen mit vielem Verständnis und feinem Sprachgefühl strophisch gegliedert veröffentlicht[3] und wird auf diesem Gebiete noch weitere tüchtige Arbeiten, die mir zum Teile schon vorliegen, publizieren.

Desgleichen wurden schon die Arbeiten von Max Löhr[4] und Eb. Baumann besprochen. Hier sei noch ganz besonders des vortrefflichen Kommentars des leider viel zu früh der Wissenschaft entrissenen Richard Kraetzschmar gedacht: „Das Buch Ezechiel" in W. Nowack's Handkommentar des Alten Testamentes. Der Verfasser dieses Kommentars steht durchwegs kritisch und selbständig da, widerspricht oft in aller Sachlichkeit meinen Aufstellungen, hat aber an vielen Stellen meine Ansätze tale quale oder mit leichten Abänderungen herübergenommen. (Vgl. seinen Kommentar S. 8, 9, 14, 21, 22, 24, 30, 32, 39, 42, 63, 64, 66, 88, 100, 106, 111, 112,

[1] Kautzsch hätte auch derer erwähnen sollen, die weder ganz ablehnten, noch ganz anerkannten, zu denen er ja selbst gehört.

[2] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. X, 103 ff.

[3] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVII, 232 ff. und Bd. XXI, 2. Heft.

[4] Ich möchte hier noch das Urteil C. H. Cornills in der Theol. Rundschau von 1901, S. 416, auf das ich nachträglich aufmerksam gemacht worden bin, mitteilen: „Löhr's Formalprinzip ist eine Metrik, welche, trotz Löhr's Protest, doch als die D. H. Müller's bezeichnet werden muß: Das weitgehende Zusammentreffen beider ist nicht zufällig, der wesentliche Unterschied zwischen ihnen nur der, daß Müller sklavisch an dem massoretischen Text klebt." Abgesehen von dem starken Ausdrucke gebe ich gern zu, daß ich ohne Not den Text nicht ändere und daß anderseits mein verehrter Freund Cornill hierin, wie ich es ihm bewiesen habe, in seinem Ezechiel viel zu weit gegangen ist.

135, 139, 142, 143, 178, 182,[1] 213, 227, 231, 251.) Ich wollte dem jungen Gelehrten seinerzeit schreiben und seine Objektivität anerkennen, schob es aber hinaus, bis sein plötzlicher Tod es mir unmöglich gemacht hat, was ich lange nicht verschmerzen konnte.

Ich erachte es gerade als einen äußerst glücklichen Zufall, daß bald nach der Veröffentlichung meiner „Propheten" das hebräische Original des Sirach aufgefunden worden ist. Schon in „Strophenbau und Responsion" habe ich auf diese Tatsache hingedeutet und den Versuch gemacht, Strophen in Sirach nachzuweisen, an welchen genau dieselben Kunstformen zu erkennen waren, wie in den Strophengebilden der Propheten. Ich sehe darin einen neuen Beweis für die Richtigkeit meiner Theorie und jeder nüchterne Forscher dürfte mir hierin zustimmen.

Nivard Schlögl hat in seinem Ecclesiasticus (1901) die Strophengliederung aus meiner Schrift „Strophenbau und Responsion" herübergenommen. Ich gebe eine genaue vergleichende Tabelle:

Sirach Kap. 39 (Müller): (1 + 2) + (10 + 10) + (2 + 1); S. 78—79
„ „ 39 (Schlögl): 2 + (10 + 10) + (2 + 1); S. 7—9

In der Konstituierung des Textes weicht er öfters von mir ab, zerlegt auch noch die Zehner nach Zenner'scher Manier in Strophe und Antistrophe.

Sirach Kap. 40 (Müller): (10 + 10) + 10; S. 81—82 und 86
„ „ 40 (Schlögl): (10 + 10) + 10; S. 11—13

Auch hier kommen Textabweichungen vor.

Sirach Kap. 41—42 (Müller): 2 + (10 + 10); S. 83 ff.
„ „ 41—42 (Schlögl): 2 + (10 + 10); S. 15.

Auch hier sind Textvarianten vorhanden. Dagegen stimmt er in der Hervorhebung der Responsion in allen Strophen vollständig mit mir überein.

Dr. Schlögl führt wohl mein Buch in dem Literaturverzeichnis an, unterläßt es aber zu sagen, daß er diese strophische Gliederung mir entlehnt hat.

Es liegt noch eine andere Arbeit über Sirach vor, eine der besten, die ich kenne: Der hebräische Text des Buches Ecclesiasticus .... von Prof. Dr. Norbert Peters (1902). Abgesehen von dem vortrefflichen Kommentar zu Sirach, welchen dieses Werk liefert, scheint mir die strophische Gliederung sehr glücklich darin durch-

[1] Eigentümlich hat mich folgende Stelle zu Ez. 21, 33—38 berührt: „Daß auch hier Gedichtform vorliegen muß, ist bei einer Nachdichtung des Schwertliedes von vorneherein klar und doch erwähnt es nicht einmal D. H. Müller als Gedicht."

geführt zu sein. Daß der Verfasser meine Schriften benutzt hat, bekennt er ausdrücklich und ich halte es für angemessen, die Stelle (S. 91*), welche sich auf die strophische Gliederung bezieht, hier anzuführen:

„Endlich hat D. H. Müller (Strophenbau und Responsion, Wien 1898, S. 78—86) verschiedene Zehnzeiler nachgewiesen. An seine Ergebnisse habe ich selber in meinem Aufsatze ‚zur Strophik im Ecclesiasticus' in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1900, S. 180—193 angeknüpft, eine Reihe weiterer Zehnzeiler, sowie diverse Achtzeiler statuierend und im übrigen für 39, 15 bis 50, 24 konstatierend, daß eine einheitlich durchgeführte Strophik nicht vorhanden ist. Dieses Resultat ergab sich mir auch für die seitdem hinzugekommenen Partien .... Meine Gesamtauffassung über die strophische Gliederung ergibt aus der Art des Druckes in dem Texte und seiner Übersetzung (S. 321 ff.) .... Für die Gliederung war mir an erster Stelle stets der Inhalt maßgebend. Außerdem schaute ich nach der Anaphora, Responsio, Inclusio und Concatenatio aus."[1]

Ich betrachte es als eine Gunst des Schicksals, daß ein so gründlicher und bedeutender Gelehrter wie Peters, durch meine Versuche angeregt, dieselben in so glücklicher Weise weiter geführt und gefördert hat.

Während die Kritiker sich noch ihre Köpfe zerbrechen, ob die Propheten Dichter oder Redner waren und mir Schritt auf Tritt Schwierigkeiten bereiten, hat ein Dominikanermönch meine Propheten studiert und aus ihnen Anregungen geschöpft, die ihm zur Abfassung zweier wichtiger Arbeiten den Weg wiesen. Dieser Dominikaner, Pater Thomas W. Wehofer, von Haus aus klassischer

[1] Auch Peters hat die erwähnten Strophen herübergenommen, aber jedesmal auf meine Schrift verwiesen. So sagt er S. 168: „Für c. 39 ist bezüglich des Strophenbaues grundlegend D. H. Müller Strophenbau und Responsion, Wien 1898, S. 78 ff."; S. 172: „Die kunstvolle Anordnung des vorstehenden Abschnittes hat D. H. Müller a. a. O. S. 80—81 erschlossen." Ibid. „Zur Strophik von c. 40, V. 1—7. Vgl. D. H. Müller a. a. O. S. 81—83"; S. 191: „Zur Strophik von 41, 14 bis 42, vgl. D. H. Müller a. a. O. S. 83 bis 86". Ich führe diesen vertrauenswürdigen Zeugen an, weil N. Schlögel in in seinem Ecclesiasticus S. XXXIII, Note 2, sagt: „Valde mirati sumus, cum legeremus tractatum Dr. Norberti Peters de structura strophica Ecclesiastici (Tübinger Quartalschrift 1890, p. 180) ubi Doctorem D. H. Müller contra Doctorem Grimm quasi defendit" und dabei stillschweigend meine Strophen in seine Schrift hinüber nahm.

Philologe und Theologe, beschäftigte sich mit der altchristlichen Epistolographie.

Es interessierte ihn aber nicht der theologische Inhalt allein, sondern auch die Form und die Komposition. Es suchte sich darüber klar zu werden, nach welchen Prinzipien gewisse altchristliche Literaturerzeugnisse komponiert worden sind und erprobte seine Methode durch eine Untersuchung der Apologie Justins des Philosophen. Er fand, daß diese Apologie ganz nach der griechischen Rhetoriktheorie entworfen und durchgeführt worden war.

Als er aber an andere Erzeugnisse dieser Literatur herantrat, so z. B. an den Barnabasbrief, da ließ ihn die hellenische Theorie der Rhetorik ganz im Stiche, da war „keine propositio, keine divisio, keine probatio, keine refutatio, keine narratio, keine recapitulatio, kein excursus etc."

Ein Zufall spielte ihm meine Propheten in die Hand und da fand er die Gesetze, welche in der altchristlichen Epistolographie walteten.[1]

Aus dem, was dieser feinsinnige Forscher sagte, könnten manche Kritiker lernen, denn hier spricht nicht ein einseitiger Hebraist, sondern ein klassischer Philologe, der sich auch mit Hebräisch und der Bibel beschäftigt hat und die Verschiedenheit beider Literaturarten auf sich hat wirken lassen.

Es klingt wie eine Antwort an König und Andere, wenn Wehofer seine Einleitung mit folgenden Worten beginnt:

„Wir sind heutzutage gewohnt, Poesie und Prosa strenge zu scheiden, und daher geneigt, diese unsere Scheidung auch in die alte Literatur hineinzutragen. Von diesem Gesichtspunkte aus wäre es freilich nicht gestattet, Kunstmittel, welche wesentlich der Poesie eigentümlich sind, in einem nach unserem Gefühl prosaischen Schriftstück zu vermuten.

Allein eine solche Scheidung ist nicht historisch..... Die Theoretiker der Literaturästhetik haben sich jederzeit dagegen gewehrt, daß diese Unterschiede zwischen Poesie und Prosa verwischt wurden. So beklagt sich Aristoteles bitter über Gorgias' Versuch, rein äußerliche poetische Kunstmittel in die rhetorische Prosa

---

[1] Untersuchungen zur altchristlichen Epistologie von D. P. Thomas-M. Wehofer, Wien 1901 (Sitzungsbericht der kais. Akad. d. Wissenschaften, philos.-histor. Klasse, Bd. CXLIII, Abhandlung XVII). Eine weitere Arbeit Wehofer's: „Untersuchungen zum Liede des Romanis auf die Wiederkehr des Herrn" (aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Albert Erhard und Paul Maas) wird demnächst erscheinen.

zu übertragen (Rhet. 3, 1; 144ª 24). Tatsächlich hat sich aber die Prosa von der Poesie beeinflussen lassen."

Wenige von meinen Kritikern bekundeten ein so tiefes Verständnis für die Gesetze der semitischen Komposition wie dieser klassische Philologe und ich rate den Herren die wenigen Seiten, in denen er sie charakterisiert, zu lesen und viele ihrer Einwürfe werden von selbst verschwinden. Ich werde hier wieder ein kurzes Zitat aus Wehofer geben (S. 7):

„Unter ‚Strophe' versteht D. H. Müller eine Gruppe von Zeilen oder Versen, die an und für sich oder im Verhältnisse zu anderen Gruppen eine abgeschlossene Einheit bilden (Die Propheten I, 173). Dieser Begriff ist festzuhalten; er muß nämlich, obwohl D. H. Müller dies (soweit ich sehe) nirgends ausdrücklich sagt, auch auf die Prosa ausgedehnt werden, denn auch diese erweist sich als ‚strophisch' gegliedert, wenn auch das Metrum fehlt. Wir haben also eine doppelte ästhetische Funktion der Strophe zu verzeichnen: einerseits positiv Bildung einer (zusammengehörigen) Einheit, anderseits negativ Abschließung der so gebildeten Einheit nach außen."

Als Beispiele der Responsion wählt Wehofer Jesaia 43, 9—13 (Die Prophet. I, 173), Amos 7 (S. 66) und aus den Evangelien Mat. 7, 122 ff. (S. 217).

Bezüglich der Inclusio sagt Wehofer: „Was zunächst die Inclusion anbelangt, so ist sie zu definieren als der formale Ausdruck der sachlichen Zusammengehörigkeit (Einheit) einer oder mehrerer Strophen. Als Muster diene Anfang und Schluß einer der gewaltigsten Reden Jeremias Kap. 9: Schluß der ersten Strophe:

> Und nicht nach Treue schalten sie im Lande,
> Sondern von Bosheit zu Bosheit ziehen sie hin
> Und mich kennen sie nicht, ist Jahweh's Spruch.

Schluß der letzten Strophe:

> Nur dessen rühme sich der Rühmende: mich erkannt und begriffen [zu haben
> Denn ich Jahweh übe Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden
> Weil ich daran Gefallen finde, ist Jahwehs Spruch.

Die ganze Rede lese man bei D. H. Müller. Für uns kommt hier nur in Betracht, daß Anfang und Ende den gemeinsamen Gedanken aussprechen, daß Sünde und Sündenstrafe nur durch Gotteserkenntnis vermieden werden kann. Damit wäre insoferne eine Analogie zur klassischen Rhetorik gegeben, als auch in letzterer

das Thema eingangs als *θέσις* (propositio) angekündigt und im Epilog durch die *ἀνακεφαλαίωσις* (recapitulatio) wieder genannt werden kann; aber gerade die Lektüre der ganzen in Frage stehenden Rede Jeremias wird den himmelweiten Abstand des rhetorischen Kunstgefühles bei Semiten und Hellenen klar empfinden lassen und zur Warnung dienen, zwei so heterogene ästhetische Standpunkte ja nicht zu verwechseln."

Über das Gesetz der Concatenatio sagt Wehofer folgendes (S. 14): „In der Praxis gestaltet sich die Concatenation so, daß der Gedanke, mit welchem eine Strophe oder Strophengruppe schließt, am Anfange der nächsten Strophe oder Strophengruppe unmittelbar wieder aufgenommen wird, so daß der Leser nicht die Empfindung des unästhetisch Abgehackten, Aneinandergeklebten hat, sondern deutlich sieht, daß die neue Gedankenreihe mit der vorhergehenden in Zusammenhang steht. Das Bild von der Kette, auf welchem der terminus technicus, Concatenation beruht, bedarf wohl nicht einer eingehenden Erläuterung.

Eine Reihe hübscher Concatenationen bietet der Prophet Habakuk, z. B. 2, 11 (Strophenende):

> Denn der Stein aus der Mauer schreit,
> Und der Balken aus dem Holzwerke antwortet ihm.

Damit schwebt dem Propheten wie dem Leser das Bild von einem Gebäude vor. Soll also das Nachfolgende durch Concatenation als Fortsetzung erscheinen, so muß dieses Bild festgehalten werden, 2, 12 (Strophenanfang):

> Weh dem, der baut die Stadt mit Blut
> Und herstellt die Burg mit Frevel!"

Die Schilderung der Kunstformen seitens eines feingebildeten klassischen Philologen unterscheidet sich wesentlich von der Königs, der die klassische Terminologie in ganz unpassender Weise auf die Erscheinungen der semitischen Poesie und Rhetorik überträgt.

Wehofer, der die Kunstgesetze in der christlichen Epistolographie nachweist und so zum formalen Verständnis dieser eigenartigen Literatur gelangt, fügt noch hinzu (S. 16):

„Übrigens hat die hellenische Literatur schon längst vor der christlichen Zeit einen nachhaltigen Einschlag semitischer Kunstformen erhalten. Denn, wie D. H. Müller (S. 244 ff.), meines Erachtens, schlagend nachweist, die griechischen Chorgesänge, dieses herrliche Erzeugnis hellenischer Poesie, weise auf den Apollotempel zu Delphoi hin, wohin (nach der in Euripides *Φοίνισσαι* erhaltenen

Tradition), auserkorene phoinikische Jungfrauen aus Tyros geschickt worden sind, den Gottesdienst zu leiten. Es ist ganz klar, daß der griechische Chorgesang, aus dem sich die griechische Tragödie entwickeln sollte, in der Musik-(und Literatur-)Geschichte denselben Weg gegangen ist, wie die griechische Malerei und die griechische Plastik."[1]

Ich bin mit meiner Übersicht zu Ende und bitte zu entschuldigen, wenn ich etwas Wichtiges übersehen haben sollte. Man wird aus dieser Darstellung merken, daß ich gegen objektive Kritik nicht empfindlich bin, dagegen aber einen wahren Abscheu habe vor persönlichen und gehässigen Ausfällen. Zum Glück konnte ich nur wenige derartige Exempel vorführen; von diesen aber sage ich, daß sie eine Schmach für die Kritik und eine Schädigung für die Wissenschaft sind.

[1] Andere Arbeiten, die durch meine Propheten angeregt worden sind, kenne ich nur aus Literaturverzeichnissen, so den Jesaiaskommentar von Condamin, den Brief an die Hebräer von Friedr. Blass und eine strophische Studie von H. J. Cladder — sie sind mir bis jetzt nicht zu Gesicht gekommen.

Anhang.

בקרת הפסיקתא.[1]

הפסיקתא היא אגדת ארץ ישראל מיוחסת לרב כהנא.
יצאה עתה פעם ראשונה על יד חברת מקיצי נרדמים ממני
שלמה באבער מלבוב.

מלאכה גדולה וכבדה עשה החכם המוציא לאור את הפסיקתא הזאת, אשר היתה מקור למדרשים רבים וממנה שאבו המדרש רבות (חוץ מן בראשית רבה לדעתי), התנחומא, הפסיקתא רבתי ועוד, בהוציאו אותה מאפלה לאור, מאוצרות הספרים אשר שם היתה טמונה עד כה בכתובים. ומלבד התועלת הראשית אשר תצא לנו ממנה, כי נוכל לבוא עד יסוד הדברים ושרשם ולשאוב מים חיים מן המקור, תחת אשר עד כה קבלנו את דברי חכמינו ז"ל מכותבים מאוחרים בזמן, שהוסיפו וגרעו איש כטוב בעיניו, עוד לנו תועלת גדולה, כי יהיו לאל ידינו לתקן השבושים הרבים אשר עלו במדרשים ובילקוטים משגגת המעתיקים, או מחפצם לתקן וְעִוְּתוּ מבלי דעת.

טרם קרב לעבודתו דבר, במבוא ארוך, כיאות למו"ל ספרים כאלה, על ענינים שונים הנוגעים למלאכתו: אודות השם „פסיקתא" ויחוסה לרב כהנא וַיֵּרָאֶה לנו כי שלשת הספרים הנקראים בשם „פסיקתא" (פסיקתא רבתי וזוטרתא ופסיקתא דרב כהנא) שונים מאוד זה מזה בתכונתם ובזמן חבורם, והרבה טרח ויגע בעבודתו זאת, ובקיאתו עמדה לו לציין את רוב המקומות בהקדמונים שהביאו את הפסיקתא, גם נתן לנו שתי רשימות מהמקומות, אשר בם יזכירוה ר' נתן בעל הערוך והילקוט ורשימה אחת מהמקומות שבם מביא הילקוט את פסיקתא רבתי, וחבר אחד לאחד את כל אשר הביאו הקדמונים מפסיקתא דילן לפסק הלכה וַיַּרְאֶה כי לפעמים מביאים פסיקתא סתם וכוונתם לפסיקתא רבתי, ויש מקומות שמובא בהם מאמרים בשם הפסיקתא ואינם נמצאים בפסיקתא דילן ולא ברבתי, ורבים הביאו דברים ממנה אף אם לא הזכירוה בשם ולהפך רבים הביאוה ולא היתה למראה עינידם.

בכלותו לדבר על הענינים שזכרנו, שם לפנינו תכונת ארבעת כתבי היד הנמצאים מהפסיקתא והנם: א) כתב יד רשד"ל. ב) כ"י אקספורד. ג) כ"י כרמולי. ד) כ"י פרמא. ובחר לו את כ"י רשד"ל לשומו לפנים הספר ותקן אותו עפ"י האחרים והפסקות החסרות בכ"י רשד"ל העתיק מכ"י כרמולי.

אחרי אשר התקין עצמו בפרוזדור, בא אל הקדש פנימה ונתן לנו נוספות על הספר הזה, הנה הנם הערותיו ותקוניו ההולכים וסובבים את פני כל הספר, בם יברר וילבן את כל הנוסחאות הנמצאות בכתבי־יד, במדרשים ובשני התלמודים ויתקן אגב אורחא הנסחאות במדרשים אחרים ויבאר ג"כ את המלות הזרות ושמות המקומות.

והנה על המלאכה הרבה אשר פעל ועשה ביד חרוצים ובשקידה רבה נאמר יישר חילו לאורייתא, וכל חוקר ודורש בחכמת ישראל יכיר מעבדו ויתן לו כבוד הרא"י לעובד בכרם ישראל, אשר אך זאת פרי עמלו. אמנם בנשתנו להעביר מעשיו תחת שבט הבקרת ולשפוט

---

[1] Vgl. Haschachar (השחר) Bd. II, S. 385 ff. (1871).

משפטם אמת, החובה עלינו לא רק לשבח ולפאר כי אם גם להעיר ולהוכיח בדברים אשר לא ישרו בעינינו.

לא כמחבר ספר חדש מו"ל ספר ישן. מחבר ספר חדש יתן רוח בספרו ונכירהו כרגע ונדע משפטו לשבט ולחסד אחרי אשר קראנו דבריו מהחל עד כלה, לא כן מעשה ידי מו"ל אשר פעולת ידי אחרים יוציא לאור ורק את הדבר הקשה יבאר, את הסתום ינלה, יחקור את העת שבה נכתב, את המחבר שחברהו והנהו גם הוא רק כשופט ומבקר אשר ישכיל לפעולות זולתו ויבינם לאחרים ורוחו לא יהיה בם. ועל כן תכבד ממנו להביא את מעשיו השונים במשפט, כי עלינו ללכת אחריו במסלה אשר הלך לחפש אחרי מקור דעותיו ומשפטיו ולבחון אם יפה דן, ומה גם בעת הזאת עת החקירה והדרישה, עת אשר על כל כתב יד שבע עינים ואיש איש ימהר להשמיע מעלות רוחו והדעות תרבינה לאלפים, בעת כזאת תכבד עוד יותר על המבקר להוציא משפט אמת, כי לפעמים נקרא הערות מו"ל ספר ישן מלאות בקיאות גדולה ועצומה ונשתומם על רוחב לב המו"ל ועל פעולתו הרבה ונסלח לו כרגע גם אם שגה לפעמים, ועד ארגיעה נשוב נתפלא כי עלתה בידינו לגלות את המסכה ולראות כי מקור הבקיאות הרבה והעצומה אשר עליה התפלא רוחנו בבאר חפרו אחרים ימצא.[1]

אשר על כן עלינו לשים עין ולב ביתר שאת בגשתנו למלאכה כזאת לצאת בעקבות המו"ל. ולא לבד להביא מעש"ו במשפט כי אם גם להוסיף על דבריו ולתקן במקום הראוי למען תצא גם מהבקרת תורה ותעודה וזה החלי.

---

[1] כאשר באמת גם מו"ל הפסיקתא לא נקה מן האשם הזה מכל וכל, כי גם הוא לקח הרבה מן המוכן, מפעל ידי החכם הגדול באמת החוקר בדעת לבו אבי־חקר־המדרשים הוא ר"ם ליפמאן צונץ נ"י, בספרו היקר על הדרשות, (L. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden.) כי דברים רבים והערות וגם רוב ציוני המקומות לקח ממנו, אשר על כן בגשתנו לדבר אודות הפסיקתא ובדעתנו כי מרגע לרגע נשוב לדברי צונץ, לכן חשבנו לחובה להודיע זאת מראש, למען יבדיל הקורא בין הדברים אשר מצונץ נלקחו ובין אלה אשר הוציא המו"ל מלבו, כי אין משא פנים בדבר. החכם הגדול הזה (צונץ) אמנם הפליא עצה, כי בעת אשר הפסיקתא הזאת היתה עוד טמונה באוצרות הספרים ועינו לא ראתה אותה, עמדה לו חכמתו להוכיח בראיות ברורות, כי לשתי הפסיקתות אשר היו אתנו ונדפסו כמה פעמים עוד שלישיה, ויוכיח לנו בעוצם חקירתו ובעומק פלפולו, כי הפסיקתא הזאת שונה היא במהותה, תכונתה וזמן חבורה מהפסיקתות הנמצאות וכי לא מדרש על התורה היא לפי סדר הפרשיות כאשר דמה הרב הגדול חיד"א ז"ל, (עיין ספר על הדרשות צד 194 בהערה 7.) כי אם על הפרשיות הנקראות בימי מועד, בשבת חנוכה, בארבע שבתות: שקלים, זכור פרה וחדש ועל י"ב ההפטרות דש"ח, נו"ע, אר"ק שד"ש וכו׳ עיין שם באורך. הוא העלה את מספר הפסקות לכ"ט בהראותו כי רבות מאלה אשר מביא הערוך אינן שיכות כלל לפסיקתא דילן ובחברו פסקא „דסוכה" ופסקא „ולקחתם לכם" לפסקא אחת כאשר הוא באמת עתה בראותנו את הספר, ויציין את רוב המקומות בספרים שהביאוה כאשר היה לאל ידו מבלי ראות את גוף הפסיקתא רק מתוך הערוך והילקוט ועוד רבות פעל ועשה באשר יראה המעין במקום שציינתי. ואיך יפלא בעיני כל קורא ספר הלז, כי אין זכרון לשם האיש הרם הזה בכל הספר רק במקצוע קטנה! בכל המקום אשר שאב המו"ל ממקור צונץ לא הודיע שמו ואך בסוף המבוא הזכיר את החוקר הנפלא במלים מעטים בשלם חוב לנושה אחד אחוז למאה ויאמר: „ובטרם אחתום את מאמרי זה עלי לתת תודה אל התייר הגדול הרב החוקר הנפלא מהרי"צ ליפמאן צונץ נ"י אשר היה לי לעינים בכמה ענינים (!), ואף כי בכמה מקומות לא קלע אל השערה כי אינו דומה ראיה לשמיעה והפסיקתא הישנה לא היתה עוד למראה עיני החכם הגדול הזה, כמו שהיא לפנינו היום בכ"ז בפה מלא אודה, כי לו נאוה תהלה וחכם עדיף מנביא ובשכלו הזך עמד על האמת בדברים רבים, צלל במים אדירים והעלה מרגלית בידו והוא היה הראשון אשר העיר על מציאות פסיקתא כ"י, אשר היתה ספונה ונעלמה עד כה וכו׳."

הזה הוא הגמול להחכם ההוא על כל הטוב אשר לקח מספרו? וזאת שנית כי אך קול דברים נשמע באמרו כי לפעמים לא קלע צונץ אל המטרה, ומדוע לא הראה לנו המקומות אשר בהם לא קלע החכם הגדול הזה אל השערה? אמנם אף כי רבים המה אשר שתו מים זכים ממקור חכמת צונץ ולא הזכירו את שמו ומעטים המה בני העליה אשר נתנו כבוד לשמו כראוי וכנכון ולא התפארו בחכמת זולתם כי אם בחכמת לבם, בכל זאת לא אצדיק בזה את המו"ל, ומה גם אחרי אשר ממנו למד הרבה במלאכתו, היה לו ללמוד ממנו גם לאמר דבר בשם אומרו. בא וראה צונץ יזכיר בפתיחת ספרו על הדרשות כמה פעמים את שם הגאון מהרש"ל ראפאפארט וירוממו ויפארו ובכל המקומות אשר מביא דבריו בספרו ציין את שמו בהערה, והחכם המו"ל אשר הראה למדי כי אהבתו לקיצור לא רבה היא (כאשר נראה מזה עוד

על מו״ל ספר ישן לדבר אודות זמן חבור הספר ומחברו, להעריך לפנינו את תכונת כ״י ולבחיר בכל מקום את הנסחאות הטובות ולהעיר בכל מקום הקשה. והנה את כל אלה עשה גם המו״ל את הפסיקתא אשר לפנינו ועלינו ללכת אחריו ולראות אם יצא ידי תובתו.

זמן חבור הפסיקתא.

בזמן החבור סלל לו המו״ל דרך חדשה, הוא גזר אומר והחליט בהקדמתו כי הפסיקתא נסדרה לפני אלף וחמש מאות שנה (היינו בסוף מאה הרביעית למספרם) אך לא הראה לנו באותות ומופתים כי משפטו אמת, כי אם הבטיח לדבר עוד בדבר הזה בחבור מיוחד ועל זה נאמר: אם קבלה היא נקבל ואם לדין יש תשובה ופרכא ותיובתא. וננסה בחנו לחקור אחרי הזמן ולראות אם כנים דבריו. אמנם אחרי אשר צונץ חוה כבר דעתו בדבר הזמן לכן נסור לראית בתחלת מה ידבר הוא.

בספרו הנ״ל צד 195 יחוה לנו דעתו כי הפסיקתא נסדרה בסוף מאה השביעית למספרם אחר סדור מדרש בראשית רבה, ויקרא רבה ואיכה רבתי. ויתן עדות לדבריו א׳) כי הפסיקתא נסדרה לפי מנהג התפלות ב׳) כי בהפסיקתא יבואו אגדות שונות מהמדרשים אשר זכרנו ג׳) כי תמצאנה בה פסקות המתחילות כדבר הלכה: „ילמדנו רבינו, הלכה אדם מישראל״ ד׳) הפסיקתא תקרא בשם הפטרות רבות לא כהתלמוד דידן, ה׳) בפסיקתא יש רמז לשמחת תורה ו׳) כי איש לא הזכיר הפסיקתא לפני מאה השמינית למספרם. כל אלה היו לו לאותות ומופתים כי הפסיקתא נסדרה בזמן אשר גבל. אמנם אם נשים עין בקרת על דבריו נראה כי לא כל אותותיו אותות המה ואין ללמוד מהם.

באות ב׳ אין די כח לאחר זמן הפסיקתא, כי מי זה ישית ידו על שניהן לאמר מי העתיק ממי? ואולי העתיקו המדרשים מן הפסיקתא? האות ג׳ נראה כאות נאמן רק בעת אשר כתב את ספרו והפסיקתא לא נראתה עוד על פני חוץ, אמנם עתה בהיות הפסיקתא לפנינו ונראה כי רק שתי פסקות מתחילות בהלכה, הלא הנה פסקא אחריתי לשמיני עצרת (הנמצאה רק בכ״י אקספורד ולא זולתו) והשניה היא בברכה, נראה כי לראיה הזאת אין כל תוקף ועוז, כי לא לבד כי אין להביא ראיה מן שתי פסקות המתחילות בזה הלשון אחרי כי רק שתים הנה, כי אם עוד יש ראיות חזקות כי שתי אלה נספחו עליה על ידי מעתיק מאוחר ובקהל הפסיקתא לא יחד כבודן, הפסקא אחריתי לשמיני עצרת נראה באצבע כי מאוחרת היא, באתת כי לא נמצאה בכ״י האחרים רק בכ״י אקספרד ובו הלא תמצא גם הפסקא לשמיני עצרת במו ביתר הכ״י, ונראה עין בעין כי לפני המעתיק היו שתי נסחאות והעתיק גם שתיהן (כאשר כבר העיר המו״ל) גם יבואו בה פעמים רבות „דבר אחר״ בזה אחר זה, וזאת היא לדברי צונץ עצמו ראיה כי מאוחרת היא, והפסקא השניה „וזאת הברכה״ מתחלת במלות „ילמדנו רבינו״ רק בכ״י כרמולי ולא בכ״י האחרים, ומכ״י זה אין להביא ראיה כי הוא העתיק עוד דברים רבים מיתר המדרשים ומן התנחומא או מילמדנו הנאבד כאשר אוכיח להלן. ומאות החמישי שבפסיקתא נמצא רמז לשמחת תורה היינו כי נמצאה פסקא וזאת הברכה הנקראת בשמחת תורה אינה הוכחה כי גם בתלמוד בבלי (מגילה ל״א ע״א) איתא: „למחר קורין וזאת הברכה״. וגם מהאות האחרון שאיש לא הביא את הפסיקתא לפני מאה השמינית אינה ראיה, הן גם מדרש בראשית רבה נסדר לדעתו (על הדרשות צד 176) במאה הששית ובכל זאת לא הביאו איש לפני בעל הלכות גדולות (ע״ה צד 177) והוא חבר את ספרו בשנת 900 למה״נ ובה״ג עצמו והשאלתות דרב אחאי שחי באמצע מאה השמינית מביאים נ״כ הפסיקתא (ע״ה צד 196) ואם כי עוד נשארו שתי ראיות, אשר אין בידי לסותרן מכל וכל, אך גם בהן אין די כח לברר לנו כי זמן חבור הפסיקתא הוא בסוף מאה השביעית, ורק זאת נראה מהן כי הפסיקתא נסדרה אחד סדיר תלמוד בבלי. וגם על זאת אין בהם די הוכחה רק אם עוד תעמודנה לימינן ראיות אחרות.

להלן) שנה פה פתאום את דרכו ולא נשא על שפתיו את שם צונץ בכל הספר, אף כי לא שבח מהזכיר בכל עת את שם החכמים אשר יביא את דבריהם למען הראות כי שגו במשפטם!

את הדברים המעטים האלה הקדמנו בטרם נגשנו למשפט למען תוכיח לא רק למו״ל הזה כי אם לכלם אשר לאור הכמת אחרים ילכו ובשמם לא יקראו, ומדקדקים עם הצדיקים, כי אחרי אשר מלאכת המו״ל נכבדה בעינינו לכן לא כלאנו שפתנו מהשמיע מראש את אשר לא כשר בעינינו ולא יכשר בעיני כל אוהב יושר.

אך הסתירות לראיות צונץ אינן בנין למשפט המו"ל שהקדים זמן הפסיקתא שלש מאות שנה לזמן שהגביל צונץ, כי גם הוא לא צדק לפי דעתי. באחת כי דברי צונץ[1] צדקו בזה מאור שהמדרש בראשית רבה קודם בזמן למדרש ויקרא רבה ופסיקתא, כי שני האחרונים דומים זה לזה בתכונתם, וכל פסקא או פרשה מהם דרוש שלם הוא לכל חלקיו ויש להם סיום בביאת הגואל והדומה לזה, לא כן מדרש בראשית רבה הקרוב בצורתו למדרשים הקדומים כמו ספרי ומכילתא והוא מדרש על הפרשיות לפי סדר הפסוקים ותכונתו זאת תעיד עליו כי מוקדם הוא.

שנית תעמודנה עוד שתי ראיות צונץ בחוזקן, נגד דעת המו"ל, שהפסיקתא לא נתחברה קודם סדור התלמוד.

שלישית והיא העיקר, כאשר נשים לב על הפרשיות השלימות והמאמרים הנמצאים בפסיקתא ושנות בויקרא רבה ובבראשית רבה אז יצא לנו המשפט כי הפסיקתא נסדרה אחר מדרש בראשית רבה וקודם למדרש ויקרא רבה. אמנם טרם אעביר את כל המקומות האלה עלי להקדים שלשה כללים ואלה הם:

אם נמצא מאמרים שוים במדרשים שונים עלינו לחקור ראשונה, איה איפה מקור הדברים ומוצאם, ואל תכלית זה נגיע אם נתבונן בפנימיות המאמר ונראה על מה אדניו הטבעו ולמה הובא במקום הזה, וכאשר עלה בידינו למצוא מקור הדברים ושרשם, אז הנקל להבדיל את העיקר מהטפל ולהכיר את ההוספות אשר נספחו אליו, וככר העיר על זה החכם התורני החוקר באמונה ה"ר מאיר איש שלום במכילתא פתיחתא הערה ה'. —

שנית תדע כי כל מעתיק דבר מתוך ספר אחר יְשַׁנֶּה לפעמים הלשון אשר לא הסכין בו ללשון אשר שגור בפיו ובזמנו יותר ולא בהיפך, והדברים ברורים ואינן צריכים מופת ע"כ אם נמצא שתי נסחאות האחת אהובה וידועה והשניה זרה ושנואה לא תוכל לכבר את האהובה כי לשנואה משפט הבכורה. אך צריך זהירות יתרה בזה להבדיל בין זמן לזמן ובין לשון לשון.

שלישית ידוע הוא באגדות כל עם ועם כי האגדה היסודית פשוטה היא בחומרה ובצורתה אולם תתגדל ותתרחב בארך הזמן, כי מליצי ומשוררי העם יגדלוה ויפארוה וכן הוא על הרוב במדרשים: המוקדמים קצרים המה והמאוחרים יוסיפו ויגדילו האגדות והדרושים בספורים ובפסוקים. —

עפ"י הכללים האלה נבין לדעת המוקדם והמאוחר במדרשים: הפסקא שור או כשב נמצאת כלה בוי"ר פכ"ג והתחלתה נשנתה ג"כ בב"ר פל"ג: וז"ל:

„ויזכור אלהים את נח ואת כל החיה וגו'. כתיב צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה אדם ובהמה תושיע ד', ר' ישמעאל ור' עקיבא וכו' אמר ר' לוי[2] משל את הצדיקים בדירתן ואת הרשעים בדירתן, את הצדיקים בדירתן שנאמר במרעה טוב ארעה אותם ובהרי מרום ישראל יהי' נוהם, ואת הרשעים בדירתן, כה אמר ד' ביום רדתו שאולה האבלתי כסיתי עליו את התהום. ר' יהודא בר רבי אומר הובלתי כתיב[3] אין עושין כסוי לגיגית לא[4] של כסף ולא של זהב ולא של נחשת אלא חרס לאותה[5] (אולי: מאותה) שהם ממינה, כך רשעים[6] חשך וגיהנם חשך תהום חשך, הובלתי רשעים לחשך וכסיתי עליהם את התהום, חשך יכסה חשך. ר'[7] יונתן בשם ר' יאשיה מסרס קרא צדקתך על משפטיך כהררי אל על תהום רבה מה ההרים הללו וכו'. רב"ל[8] סליק לרומי חמא תמן עמודים מכוסין בטפיסין, בצנה שלא יקרשו ובשרב שלא יתבקעו וכי הוה מהלך בשוקא חמא חד מסכן מכריך בחדא מחצלא, ואמת דאמרין פלנא מרדעה דחמרא.

על אותן העמודים קרא צדקתך כהררי אל, דין דיהבת אשפע, על אותו העני קרא משפטיך תהום רבה, הן דמחית נִיית. אלכסנדרוס מוקדון אזיל לגבי מַלכא קציא לאחורי הרי

---

[1] ע"ה צד 181 והבאים אחריו. [2] בפס' ובוי"ר: ר' מאיר. [3] כפס' מוסיף: „מנהגו של עולם" ובוי"ר „משל". [4] בפס' מוסיף: ולא של ברזל ולא של בדיל ובוי"ד פרט ואחר כלל: „ולא משאר מתכות". [5] בפס' ובוי"ר מפני שהוא מין במינו. [6] בוי"ר מביא פסוק על כל אחד ואחד: רשעים חשך דכתיב והי' במחשך מעשיהם, גיהנם חשך דכתיב וכו' ובפס' אינו מביא פסוק על כל אחד ואחד רק מסיים בפסוק כי בהבל בא ובחשך ילך וגו'. [7] בוי"ר מקום המאמר הזה לפני מאמר ר' ישמעאל ור' עקיבא ונוסף למה"ד לפעמון זהב והגול שלו מן מרגליות וכו' וכן בפס' יש כאן הוספות שונות כאשר יראה המעיין. [8] המאמר הזה נמצא בפס' ובוי"ד בלשון הקדש ראה שם עמודים וכו' ראה עני אחד ומחצלת קנים על גביו וסיים בלשון ארמי, אבל במקום „גיית" אשר לא הבין לפרשו כתב „מדקדק".

חשך ושלח ליה נפיק ליה והוא טען נידומי[1] דדהב נוב דסקום דדהב א"ל: לממונך אנו צריך? א"ל: ולא הי' לך מה מיכול בארעך דאתיית לך להדין? א"ל: לא אתית אלא בעייא למידע היך אתון דיינון יתיב גביה יומא חדא אתא חד בר נש קבל על חבריה אמר הדין גברא זבן לי חדא קילקלתא[2] ואשכחית בנוה סימתא ההוא דזבן אמר, קלקלתא זבנית סימנא לא זבנית וההוא דזבן אמר קלקלתא ומה דבגוה זבנית,[3] אמר לחד מגיידו: אית לך בר דכר? א"ל: הין ואמר לאחרינא: אית לך ברתא נוקבא? א"ל: הין אמר להון: זיל אתיב דין לדין והוי ממונך לתרויהון, חמתיה יתיב תמה א"ל: מה לא דיינית טב?[4] א"ל: אין, א"ל: אלו הוה גבכון היך הויתון דיינין? א"ל: קטליה[5] דין ודין ומלכותא נסבה ממונה דתרויהון. א"ל: אית גבכון מטר נחית? א"ל: הין וכו' לא בזכותכון נחית מטר ולא בזכותכון שמשא דנחה עליכון, אלא בזכותה דבעירה דכתיב: אדם ובהמה תושיע ה', אדם בזכות בהמה תושיע ד'. ר' יהודא[6] בר סימן פתר קרייא בנח, אמר הקב"ה צדקה שעשיתי עם נח בתיבה לא עשיתי עמו אלא עם' (צ"ל על) הררי אל שנאמר ותנח התיבה בחדש השביעי וגו' משפטיך תהום רבה, יסורין שהבאתי על דורו לא הבאתי עליהן אלא מתהום רבה שנאמר נבקעו וכו' וכשזכרתי לו, לא לו לבדו הזכרתי אלא לו ולכל שיש עמו בתיבה הה"ד ויזכור אלהים את נח ואת כל החיה וגו'.

והנה יראה הקורא המעיין כי התחלת פסקא שור או כשב בב"ר מקומו והדרוש נוסד על ויזכור אלהים את נח וכו' ומשתרע על פסוקים שונים ויביא לדוגמא שני ספורים, האחד מריב"ל שראה ברומי עשירים ברום ההצלחה שמכסים גם העמודים אשר לפני ביתם בבגדים יקרים, ועניים מרודים שאין להם לכסות בשרם מפני הקור והקרח, והשני מאלכסנדרום עם מלכא קצ"א ובסוף חזר לענין הכתוב ומסיים: ר' יהודא בר סימן פתר קרייא בנח וכו' מענין הפרשה שהתחיל בה ואין זכר כאן לענין שור או כשב. אכן מחבר הפסיקתא ואחריו מדרש וי"ר שנה את סדר הדרוש לפי דרכו וידרוש פסוק אדם ובהמה תושיע ד' באופנים שונים ויקדים את הדרוש על נח לשני הספורים דריב"ל ואלכסנדרום (כי אין נח מענין הפרשה פה והמו"ל רצה לתקן בב"ר ללא צורך) ומסיים במה שיאות לענין הפרשה שעומד בה: אמר ר"י משפט אדם ומשפט בהמה שוין, משפט אדם וביום השמיני ימול בשר ערלתו ומשפט בהמה ומיום השמיני והלאה ירצה וכו' בענין הקרבנות.

הלא תדין מזה איפה מקור הדברים ומי העתיק ממי. אכן אוסיף להוכיח את אשר החילותי, מלשון מדרש ב"ר אשר לפניך וההוספות אשר נמצאו בפס' ובוי"ר תראה ג"כ כי שנים האחרונים העתיקו מן ב"ר ולא בחיפך, כי כל המרבה לדבר הרי זה מאוחר, ומלבד ההוספות תמצא נוסחאות שונות ובכלם בחרו הפס' ומדרש וי"ר בלשון רחב ושגור יותר, על ד"מ בב"ר „לאותה שהם במינה" ובפסיקתא ובוי"ר שהוא מין במינו, ומי לא יכיר כי זאת שגור מאוד בפי התלמודים וכי בוודאי שינו המעתיקים מן הגרסא הנמצאת בב"ר אל הנוסחא הזאת וכן תמצא את כלם בשומך עין על הערותי.

ואם תשאל מי משניהם נסדר ראשון הפסיקתא או מדרש וי"ר, אשיב לך כי להפסיקתא משפט הבכורה, כי נרסות שניהם על הרוב שוות הנה ואף בוי"ר נמצאו הוספות המעידות שנתחבר אחר הפסיקתא כאשר אוכיח עוד להלן. וראה זה דבר נפלא שלא הרגישו בו המפרשים וגם המו"ל לא העיר על זה מאומה, כי בין ההוספות הרבות הנמצאות בפס' ובוי"ר נמצא ג"כ ספור אחד מאלכסנדרום דאזל לחדא מדינתא דשמה קרטינייא נוסף על שני הספורים הנמצאים בב"ר וז"ל הפסיקתא ומדרש וי"ר: אלכסנדרום מוקדון אזל לגבי מלכא קצייא[8] לאחורי הרי חשך אזל לחדא מדינתא דשמה קרטיננא[9] והוות כולה דנשין ונפקין לקדמוי, ואמרין ליה אי את

---

[1] בפס' ובוי"ר נפקין קדמוניה בחזורין דדהב וברמונין דדהב ובלחם דדהבה. [2] בפס' ובוי"ר: תרבתא. [3] בוי"ר מוסיף: ואחרינא אמר „כמה דאת מסתפי מעון גזל, כך מסתפינא אנא" והשחית בזה את יופי הספור. [4] בפס' ובוי"ר לא דנתי טובות. [5] בפס' ובוי"ר: מרים רישא. [6] בפס' ובוי"ר מקום המאמר הזה לפני שני הספורים של ריב"ל ואלכסנדרום ושם נוסף עוד ספור אחד כאשר אבאר להלן. [7] בפס' ובוי"ר כהררי אל והמו"ל רצה להגיה גם כאן ללא צורך. [8] בצפון הרי טורוס במדינת פאנטוס (סמוך לים השחור) עיר גדולה הנקראת בלשונם קיצינא והיא בלתי ספק עיר קציא הנזכרת (תבואת ארץ צד קכ"ז). [9] היא עיר הנשים (ולא כמו שמפרש המו"ל קארטאגא הידוע וגם הרב בעל תבואת הארץ לא כן ידמה) והיא ממלכת הנשים (אמאצאגען) אשר לפי האגדה היונית יושבת בחוף ים השחור באחורי הרי חשך תמה הרי קויקאזוס שהאמינו היונים כי המה בסוף הארץ. וגם פלוטארך כותב דברי הימים (Alex. 46) יספר כי באה מלכת האמצאנין אל אלכסנדר בחפצה ללדת ממנו בן גבור ומן העת ההיא והלאה האגדה

עבד עמנא קרבא ונצחת לן, שמך נפיק בעולם דמחווא דנשיא חריבת ואי אנן עבדן עמך קרבא ונצחן בך שמך נפיק בעלמא דנשיא עבדן עמך קרבא ונצחן לך, ותוב לית את קאים קדם מלכו. כי נפק כתב על תרע פילי, אנא אלכסנדרוס מוקדון שטיא הוינא עד דאתית לקרטינגא מדינתא ואלפית עצה מנשיא. אזל למדינתא אחריתי דשמא אפריקי ונפקן קדמוניה בחורין דדהב וכו׳ כדלעיל בב״ר.

ומי לא יראה כי המעשה שספר מאלכסנדרוס עם עיר הנשים נוספה ממסדר הפסיקתא וטעה והצ״ג זה הספור באמצע הספור של אלכסנדרוס ומלכא קציא ובהשלימו את הספור עם עיר הנשים חזר לענינו עם מלכא קציא והמאמר ״אזל למדינתא אחריתי דשמה אפריקי״ בלי ספק הוספת מעתיק מאוחר הוא שרצה למלאות החסרון בין ספור לספור לפי התלמוד בבלי תמיד ד׳ ל״ב עיין שם. והמדרש וי״ר העתיק מהפסיקתא כאשר מצא ערוך לפניו שם הטעות (ומזה הוכחה כי נעתקו זה מזה; כי אין לאמר כי נולד בשניהם הטעות במקרה) ואוסיף לך ראיות ומופתים ממקומות שונות, עיין נא קורא במקומות האלה כי לא אחפוץ להאריך פה ולהביא כל הדברים כלשונם. גרסינן בב״ר פמ״ד ד׳ דברים הראה הקב״ה לאברהם אבינו ואלו הם: תורה וקרבנות גיהנם ומלכיות ובפסקא החדש מביא פסוק על כל אחד ואחד: תורה שנאמר ולפיד אש וכו׳ (עיין בשמות רבה ובשוחר טוב ותמצא שם הדרוש הזה באריכות יתרה כדרך המדרשים המאוחרים להוסיף על הראשונים ולהאריך בדברים).

במדרש ב״ר פס״ח גרסינן ויצא יעקב ר׳ אבוה פתח בית והון נחלת אבות ומד׳ אשה משכלת וכו׳ יש שהוא הילך אצל זיווגו ויש שזיווגו בא אצלו. יצחק זיווגו בא אצלו וכו׳ יעקב הולך אצל זיווגו דכתיב ויצא יעקב. ר׳ יהודא בר׳ פתח: אלהים מושיב יחידים ביתה וכו׳ מטרונה שאלה את ר׳ יוסי בר חלפתא לכמה ימים ברא הקב״ה את עולמו? אמר לה לששת ימים וכו׳ אמרה לו מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו? אמר לה הקב״ה יושב ומזווג זיוונים וכו׳ והנה יראה הקורא המעיין כי מקור הספור בב״ר הוא המדבר בענין הזיוג ולא בפס׳ שקלים וכויק״ר פ״ח כי במקומות האלה הדרוש סובב הילך על הפסוק זה ישפיל וזה ירים דרך סמיכות ואינו מענין הפרשה.

בב״ר פל״ט איתא: אהבת צדק ותשנא רשע וכו׳ ר׳ עזריה פתר קרא באברהם וכו׳ עיין שם עד ומכלם לא דברתי עם אחד מהם אלא עמך, ובפסקא נחמו נשנה המאמר הזה ומסיים הח״ד אחר הדברים האלה היה דבר ד׳ אל אברם במחזה ומוסיף ר׳ עזריה בשם ר׳ יודן בר סימן פתר קריא כישעיה וכו׳ ומסיק נחמו עמי יאמר אלהיכם בענין הפרשה. ובוי״ר בפ׳ צו על פסוק קח את אהרן ואת בניו אתו הביא דברי הפסיקתא כהויתם ונוסף שם ר׳ ברכיה בשם ר׳ אבא בר כהנא פתר קריא באהרן וכו׳ הרי לפניך דרך המדרש, כי מקור הדברים בב״ר והפסיקתא העתיקה ממנו וממנה מדרש וי״ר וכל אחד הוסיף לפי צרכו ולפי הדרוש שעמד בו. מהדברים האלה יראה כל מעיין כי מדרש ב״ר מוקדם הוא להפסיקתא ולמדרש וי״ר וכבר הראינו ג״כ בראיות אחרות כי הפסיקתא מוקדמת היא למדרש וי״ר, אולם עוד ידי נטויה להוכיח את הדבר הזה. פסקא ולקחתם לכם מובאה במדרש וי״ר פ״ל ושם מוסיף שני מאמרים גדולים האחד בשם ר׳ שמעון בר פזי והשני בשם ר׳ מני (הערה קי״ח) שאינם נמצאים בהפסיקתא רק בכ״י כרמולי וגם פה לא במקום הראוי (ולהלן נראה כי כ״י כרמולי העתיק והשלים והוסיף לפעמים מאמרים מתוך מדרשים שונים).

פסקא בחדש השביעי נעתקה בוי״ר פכ״ט ועיין בפסקא זה הערה כ״ד, כ״ז וכ״ח ותראה כי בוי״ר מוסיף פסוקים בכל המקומות האלה וכיוצא בהן ויארך לי לציין את כלם. בפס׳ פ׳ שקלים גרסינן: ר׳ יודן בשם ר׳ שמואל בר נחמני אמר למלך שהיה לו אפיקריסין וכו׳ עיין שם ובוי״ר פ״ב נמצא המאמר הזה בהוספת דברים ושינוי לשון מן הבלתי שגור אל הרגיל, מן לשון יוני אל לשון עבר.

פסקא דהעומר איתא בוי״ר פכ״ח ושם נוסף אחר המאמר אמר ר׳ ינאי בנוהג שבעולם וכו׳ הה״ד והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. ואחר המאמר, אמר ר׳ לוי הרי שחרשת. ספור גדול מר׳ שמעון ברבי נתיב איתתא וכו׳ עד עם חבירי. ועיין להלן שם הגרסא ״בזמן

מהאמאצאנען ספה תמה. אכן האגדה אשר בתלמוד ומדרשים, אשר לא מחשבות האגדה היונית מחשבותיה וכוונתה להראות כי לא בכח יגבר איש וכי רק לד׳ התשועה ועל פיו גבורים יעשו חיל, שנתה את הספור לפי תכליתה והורידה את כבוד אלכסנדר בהראותה כי נשים נצחוהו עד שאמר שטי׳ הוינא וכו׳.

שישראל עושין רצונו של מקום״ תחת הנוסחא הנכונה בפסיקתא ״בזמן ישוע ושבנה בינידם״ והמעתיק אותה בוי״ר לא הבינה ותקן לפי הבנתו וכבר העיר על זה המו״ל בצדק.

בפס׳ פרשת פרה גרסינן: אמר ר׳ שמואל בר נחמן אמרו לו לנחש וכו׳ והמאמר הזה נשנה בוי״ר פכ״ו בהרחבת דברים ונופק הספור: עובדא הוה בגברא דהות ליה כלה בישא וכו׳.[1]

מכל הראיות וההוכחות האלה נראה כי מדרש וי״ר העתיק בכמה מקומות מן הפסיקתא וכי לא יתכן לאמר כי הפסיקתא העתיקה ממדרש וי״ר והשמיטה מאמרים שלמים וקצרה בלשונה ושנתה מן הלשון הרגיל לאינו רגיל) וכי השערתי נכונה היא כי הפסיקתא נסדרה אחר מדרש ב״ר וקודם לוי״ר וממילא דעת המו״ל בדבר זמן חבור הפסיקתא בטלה ומבוטלה.

מסדר הפסיקתא.

בדבר מסדר הפסיקתא האריך המו״ל במבוא אות ב׳ ואסף ציונים ומראה מקומות לאין קץ ומכלל דבריו נראה כי רב כהנא הראשון הוא מסדר הפסיקתא כמו שכתב שם: ״ומכל זה יראה הקורא שהי׳ הדבר ברור אצל קדמונינו כי מחבר הפסיקתא הוא רב כהנא וכו׳״ ולהלן שם: ״אולם מסדר הפסיקתא הוא רב כהנא הראשון תלמידו של רב ור׳ יוחנן״.

והנה לפי דברינו בזמן חבור הפסיקתא בטלה מעצמה גם דעתו זאת, אבל גם לשיטתו שנתחברה הפסיקתא בסוף מאה הרביעית בערך, לא ידענו איך עלה על דעתו לעשות את רב כהנא למסדרה. כי הנה ידוע שהי׳ רב כהנא תלמיד חבר לרב (סנהדרין ל״ו וע״א) שנפטר בשנת 247 למס״ה ולפני זה עשר שנים כבר פסק תלמודו בישיבתו היינו בשנת 237 (עיין גרעטץ חלק ד׳) ובעוד ישב לפני רב נאלץ לברוח מבבל ועלה לארץ ישראל כדאיתא בסוף גיטין דף פ״ד עיין שם בתוספות ובא לפני ר׳ יוחנן. ואף אם נאמר כי האריך רב כהנא ימים רבים אחר ר׳ יוחנן עדנו לא בא עד הזמן שבו נסדרה הפסיקתא. ומלבד זה אין שום ראיה ורמז לעשותו למחבר הספר ודברי המו״ל תמוהים לי מאוד! –

תכונת כתבי־היד.

כאשר יקרב איש אל מלאכה כזאת להוציא לאור ספר ע״פ כתבי יד עליו לשית עין בחן עליהם ולהעמיק חקור בתכונתם עד כי ידע את ערכם אל נכון, כי הרבה מדות במעתיקים, יש מעתיק אשר ישית את לבו לכתוב את הכ״י כאשר הוא מבלי הבין אם הגרסא נכונה או לא יכל מעינו להעתיק כאשר ערוך לפניו, ויש מעתיק אשר ישים עין הביקור על אשר לפניו ויתקן לפי דעתו, פעמים משנה לטוב ופעמים יכוון לתקן ויקלקל, ויש מעתיק אוהב הקיצור ויש אוהב להאריך בדברים ומביא מאמרים מספרים אחרים אל פנים הספר ברצונו לפרש הדברים או להוסיף עליהם. שנית על המו״ל לבחון את כתבי היד הנמצאים אם לא נעתקו זה מזה ומי ממי, ואם גם לא נעתקו כלם זה מזה עליו לחקור, אם לא נעתקו השנים מן האחד הקודם להם או על המעט המה תולדותיו, ואם יש לפניו כתבי יד הרבה עליו לקבץ את הדומים זה לזה ולשימם למחלקות כאשר יבין בעין שכלו למען נדע את ערכם ונוכל להביא את כל ניבחא בכור הבחינה.

והנה אם נפקח עינינו לראות את פועל יד המו״ל בדבר כ״י נראה כי ציין לנו בשקידה את תכונתם וישם לפנינו את כל חלופי הגרסאות וההוספות והחסרות הנמצאות בהם אבל העיקר חסר מן הספר כי לא דבר בפנימיות ערכם ובמדות מעתיקיהם וגם לא חקר ודרש אם נעתקו זה מזה או לא, ולא חלק אותם למחלקותם באשר היה לו לעשות כי אם בחר באחד, בכתיבת יד רשד״ל לעשותו לפנים הספר ואנחנו לא נדע עוד אם טעמו ונימוקו עמו לכן שמנו לבנו לחקור ולדרוש אחרי שרש כתבי היד, ואלה שלשה המשפטים מצאנו ראינו: א׳) כי כתיבת יד רשד״ל ואקספורד דומים וקרובים זה לזה מאוד בתכונתם ומשונים המה משני כ״י האחרים ועל כן לפי הנראה ממקור אחד נבעו. ב׳) כ״י כרמולי ופרמא דומים וקרובים לזה ג״כ ולפי דעתי ג״כ מכ״י אחד נשתלשלו ובאו. ג׳) כ״י כרמולי העתיק הפסקות שאינם נמצאים בכ״י

---

[1] והנה לא אכחיד תחת לשוני אשר לפעמים נמצאים מאמרים בפסיקתא שאינם בוי״ר אכן הנם מעטים מאוד, זעיר שם ואין להביא ראיה מהם, כי אחרי רבים להטות.

פארמא מכ״י שונים וכפעם בפעם שם עיניו על המדרשים והתלמוד והעתיק מהם מאמרים שלמים או שנה את לשונו על פיהם.

אלא המה המשפטים אשר הוצאנו בדבר כ״י ועתה נֵרָאֶה על מה אדני משפטנו הָטְבָּעוּ. בנוגע למשפט הראשון נאמר: לכ״י רשד״ל ואקספרד סדר שוה, שניהם מתחילים בפסקא ויהי ביום כלות ואחריה באות הפסקות לפי סדר מועדי השנה ומסיימים בפסקא וזאת הברכה (לא כן כ״י כרמולי ופארמא שמתחילים בי״ב ההפטרות). הפסקות החסרות והנחלקות בכ״י רשד״ל חסרות ונחלקות ג״כ בכ״י אקספורד ד״מ פסקא דרשו חסרה בשתיהם, פס׳ ולקחתם לכם נחלקת בהם לשתי פסקות והנם אחת באמת כאשר כבר העיר החכם הגדול צונץ בספרו על הדרשות צד 190 ואחריו המו״ל, ומזה ראיה נמורה כי יסוד שני כ״י האלה אחד הוא, כי לא יתכן לאמר כי טעות אחד נפל בשניהם במקרה, וההוספות המעטות שנמצאו באחד ואינם בשני מעשה יד מעתיקים מאוחרים הנה באשר כתבו על הרוב בפירוש בגליוני הכ״י. ״זה הוא נעתק מספר הובא מלאמבאדריא״ ״בספר רומי״ ודומתם. בכמה פסקות[1] מקצרים שני המעתיקים וכותבים: ״שאר קיטעה דכוותא קמייתא״ ובכ״י האחרים נומרים את הדברים או בחרו להם לשון אחר וזה ג״כ לא יוכל היות עפ״י הקרי וההזדמן. מכל זה נראה לעין כי מוצא שניהם בכ״י אחד אך אחרי שהורקו מכלי אל כלי נשתנו זה מזה ויעלו שבושים באחד שאינם נמצאים בחברו.

בנוגע למשפט השני נאמר: כי כ״י כרומלי יחל בשתים עשרה הפטרות וכן בכ״י פארמא והנן בסדר אחד בשניהן, רק כי בכ״י פארמא לא ימצא יותר בלתי אלה הפסקות ובכ״י כרמולי תמצאנה עוד פסקות אחרות, אך באלה הפסקות שניהם שוין גם בחסירות ויתירות.

בפסקא קומי אורי מתחיל אחרי הפסוק כי עמך מקור חיים וכו׳ וה״ש ברה״ק ע״י שלמה מלך ישראל וכו׳, (מה שאינו בכ״י רשד״ל ואקספורד) והמאמר הזה בוודאי ממעתיק מאוחר כי לשונו תעיד על זה (ע״ה צד 313).

פסקא שוש אשיש הנמצאות בשני כ״י האלה אינה הפסקא שמובאה בכ״י רשד״ל ואקספורד ובלי ספק היא מאוחרת וגם סגנון לשונה יעיד עליה כי בזמן מאוחר נכתבה כי ימצא בה מאמר דומה ללשון הפיוט ממש (עיין הערה י״ג פס׳ זו). בפסקא רני עקרה נשמט בשניהם מאמר גדול (הערה ט״ז). הלא נראה כי במעט הפסקות שנמצאות בשניהם, היינו חמש פסקות כי ששת הראשונות תחסרנה בכ״י כרמולי כי הקונטריסים היו קרועים מרוב הימים (מבוא צד 46) סדר אחד לשניהם והחסר והנוסף בזה חסר ונוסף גם בזה ולא יתכן לאמר כי כל זה עפ״י מקרא הוא רק נחליט כי ממקור אחד שאבו את דבריהם.

ועתה נבוא להוכיח את המשפט השלישי: פסקא דרשו לא תמצא בשלשה כתבי־הי״ד ורק בכ״י כרמולי (מבוא אות י״א) והפסקא הזאת אינה מובאת בערוך ובילקוט רק בתנחומא (דרשו הערה א׳) וסגנון לשונה יעיד עליה כי מאוחרת היא, המלה ״לכך״ אמר ישעיה שאינה מורגלת בפסיקתא נמצאה בה פעמים רבות (עיין פס׳ נחמו ושובה ותראה כי שם ״לפיכך״ או הפסוק סתם במקום ״לכך״). שלשה שבושים נראים לעין ישנם בפסקא הזאת והנם ג״כ בתנחומא (הערה ד׳, ו׳, ט״ו) מכל זה החלטתי בדעתי כי כ״י כרמולי העתיק הפסקא הזאת מהתנחומא בעבור שחסר פסקא אחת מהי״ב ההפטרות ולא ידע כי היא פסקא דסליחות כאשר כבר העיר צונץ (ע״ה צד 203).

בפסקות שובה, החדש, ויהי ביום כלות משה יש הוספות בכ״י כרמולי וכן נמצא בסוף פסקא בחדש השלישי תפלה ארוכה וכבר העיר ע״ז המו״ל כי ההוספות ההן ממעתיקים מאוחרים נוספו ע״פ ספרים אחרים. פס׳ הלכות נסוך המים אינה כי אם בכ״י כרמולי והיא מאוחרת כאשר העיר ג״כ המו״ל. פס׳ וזאת הברכה מתחלת בכ״י ברמולי ״הלכה אדם מישראל״ לא כן בכ״י האחרים וגם זאת העתקה מתנחומא בלי ספק.

אלה הם ראיותי בכלל ויש לי בזה עוד הוכחות ממאמרים רבים ומנרסאות שונות שנמצאים בכ״י כרמולי והמה נלקחים מש״ם ומדרשים ואינם נמצאים ביתר כ״י, אולם אסמיך על הקורא המעיין ולא אאריך עוד להביא את כלם פה.

מאלה המשפטים יראה הקורא כי המו״ל היטב לעשות (אף כי לא הודיע מדוע עשה כן) בבחרו את אחד משני כ״י הטובים לשומו לפנים הספר, היינו כ״י רשד״ל ומה שהעתיק הפסקות החסרות מכ״י כרמולי גם בזה היה טעמו ונימוקו עמו כי לא הי׳ לפניו עוד כ״י אקספורד.

[1] בפסקות: קומי אורי, סליחות, את קרבני לחמי (בשלח שתי פעמים) וכו׳.

על דבר הערותיו ותיקוניו.

בדבר הערותיו ותיקוניו לא אוכל לדבר באריכות ולפרט את כל הדברים, כי קצר המצע מהשתרע ועי״כ אדבר מהן בכלל. והנה עלינו להודות כי רוב ההערות טובות ונכוחות הנה וכי גם ביאור מלות הזרות ושמות המקומות יועיל מאוד לקורא אשר אין לו הספרים המדברים בזה לחפש אחת הנה ואחת הנה ופה ימצא את הכל ערוך לפניו בלי יגיעה וחפוש. אכן מי יתן ובחר לו המו״ל דרך קצרה ולא האריך בדברים יותר מדאי ובפלפול שאינו שייך כלל להערותיו אלה אז היתה מלאכתו טובה ומועילה יותר מאשר היא עתה, כי הקורא ילאה מרוב דברים. ואמנם יש ג״כ מקומות שלא קלע אל השערה בחפצו לפרש והגיה לפי מעלת יחוי, אבל מי האיש שיוכל לאמר באתי עד סוף הדברים ולא שגיתי, ולדוגמא אציג כאן שנים שלשה מקובות שראוים לתקנם.

בפסקא אנכי אנכי גרסינן: וגזרו שבכל מקום שיהיו ישראל בורחים היו מסגירין אותם. בקשו לברוח לדרום ולא הניחו להן, כה אמר ד׳ על שלשה פשעי עזה ועל ארבעה לא אשיבנה. בקשו לברוח למזרח ולא הניחו להן, כה אמר ד׳ על שלשה פשעי דמשק ועל ארבעה לא אשיבנה. על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום. בקשו לברוח לצפון ולא הניחו להן, כה אמר ד׳ על שלשה פשעי צור ועל ארבעה לא אשיבנו על הסגירם גלות שלמה ולא זכרו ברית אחים. בקשו לברוח למערב ולא הניחו להן, משא בערב ביער בערב תלינו ארחות דדנים ע״כ ועל זה אמר המו״ל בהערה י״ד וז״ל: „חלוף סדרים הנני רואה פה וכצ״ל בקשו לברוח לדרום כה אמר ד׳ על שלשה פשעי דמשק, בקשו לברוח למזרח כה אמר ד׳ על שלשה פשעי עזה וכו׳ כי מלבד אשר המקרא מדמשק קודם לעזה בעמוס שם גם סיום המקרא על הגלותם וגו׳ המובא פה הוא במקרא דעזה״ והנה המו״ל יביא ראי׳ מסדר הפסוקים ושכח כי דמשק בצפונית מזרחית של ארץ ישראל ועזה במערבית דרומית וכי לא יכלו בני דמשק לעצור בעם ישראל ברצותם לברוח לדרום כמו שלא יכלו בני עזה לעצור בעדם אם ברחו למזרח והגרסא אשר לפנינו נכונה היא רק צריך לתקן את הפסוק כפי שהוא בעמוס היינו „כה אמר ד׳ על שלשה פשעי דמשק ועל ארבעה לא אשיבנו על דושם בחרצות הברזל את הגלעד״ ובזה מיושב המדרש על אפניו, כי צבאות דמשק לחמו עם גלעד והיו במזרח ארץ ישראל. והמאמר בקשו לברוח למערב וכו׳ הוא על דרך מליצה על משא בערב.[1]

[1] כאשר הראיתי תהערה הזאת אל החכם החוקר מו״ה מאיר איש שלום, הראה לי כי כבר כתב גם הוא על הספר אשר בידו כדברים אשר אמרתי.

ומדי דברי בחכם הזה זכור אזכר את אשר העירנו על כמה מקומות ומאשר כי משנתו קב ונקי ודבריו דברי טעם אציגם פה.

בפסקא אנכי אנכי איתא: נכנסו עמונים ומואבים עמהם ונכנסו לבית קדם הקדשים ונטלו את הכרובים ונתנום בכליבה. והעיר המו״ל אף שבמקדש שני לא הי׳ כרובים, אבל הכוונה כרובים דצורתא ההקוקים בקירות תבית (יומא נ״ד ע״א וברש״י שם)

אבל אין צריך לכל זה דהוא בבית ראשון קאי ומיומא אין ראית, כי שם נראה לעין כי מדבר בבקדש שני לא כן כאן שמדבר בעמונים ומואבים שהיו בבית ראשון והפסוק שמביאה הפסיקתא: יען אמר מואב ושעיר וכו׳ (יחזקאל כ״ה ח׳) מוכית גם כן על זה.

בפסקא רני עקרה עשרה לשונות של שמחה הן וכו׳ ואית דמפקין ומצילין דיצה ולפניו תדוץ דאבה מקרטעה בהדא חפצתא ובכ״י כרמולי ואקספורד חפיתא עיין הערה כ״א ותראה שמגיה המחבר חופתא, והדוחק נראה לעין. והקרוב שצ״ל חפושית תרגומו של דאבה ויהי׳ לפ״ז פי׳ ולפניו תדוץ דאבה לפני הלויתן תדוץ החפושית (עיין ערוך ערך חפושית) ולדעת החכם אשר בשמו אכתוב את הדברים האלה חסר לפני מקרטעה בהדא הפצתא „ולהאי דמפקין דיצה מאי ולפניו תדוץ דאבה״ או כדומה לו כי לא יתכן לאמר שהמפרשים דיצה מלשון שמחה ותרגמוה „מקרטעה״ שפירושו רקוד. —

בפס׳ שוש אשיש: הלא אתה תשוב תחיינו ועמך ישמחו בך, אמר ר׳ אחא עמך ועירך ישמחו בך. והמו״ל בהערה ב׳ כתב הדברים סתומים וכו׳. אכן פירוש המאמר כך הוא. מדלא אמר ונשמחה בך או ועמך ישמח בך בל״י שמע מינא דהא קאמר תשוב תחיינו בעיר ירושלים והיא (העיר, ומוסב על מה שכתוב בראש הקאפ׳. רצית ד׳ ארצך שבת שבות יעקב תהלים פ״ה) ועמך ישמחו בך.

בסוף פסקא שוש אשיש גרסינן: וראו גוים צדקך א״ר לוי כמעשיו כל מי שהוא מפרש שמו של הקב״ה חייב מיתא וכו׳, כך לעתיד לבוא כל מי שהוא מפרש שמו של ירושלים חייב מיתה ע״כ וכתב

בפסיקתא פרשת שקלים איתה ומרים ראשי תחת שהייתי חייב לך הרמת ראש נתת לי תלוי ראש על ידי נתן הנביא שאמר לי גם ד' העביר הטאתך לא תמות. וכן להלן נ"כ הנוסחא תחת שהיינו חייבין לך הרמת ראש נתת לנו תלוי ראש וכו' ובשני המקומות האלה גרם המו"ל ,תחת שהייתי חייב תלוי ראש נתת לי הרמת ראש' אף כי שבכל כתבי יד הגרסא להיפך. ובאמת אינו צריך לתיקון כי הגרסא נכונה כמו שהיא לפנינו והרמת ראש בלשון מקרא לחיוד ובלשון חז"ל לחוד וישתמש לשני פנים, ובפי חז"ל הכוונה קטלא כמו ,מרים רישא דדין' בפסקא שור או כשב ובוי"ר תחת ,קטליה' הנמצא בב"ר (עיין לעיל).

עוד הגיה לרוב ממדרש למדרש אך לפעמים לא דקדק והגהתו איננה עולה יפה. עד"מ בפסקא החדש ,פתחי לי. א"ר איסא אמר הקב"ה פתח לי פתח כחרורה של מחט ואני פותח לכם פתח שיהיו אהליות ובחצצריות נכנסין בו'. ועל זה מעיר המו"ל בשם הגאון מהרז"ם ה"ל ,הגרסא הנכונה כצוצריות והיא כמו נזוטראות אשר הוראתה בלשון יונית בנין בולט מקיר הבית וחוצה לשבת שם. והגיה נ"כ במדרש שו"ט והמדרש הזה אינו סובל גרסתו ופירושו כמו שאינו סובל פירוש המפרש שם כאשר יראה כל מעיין. ועוד שם בהערה יאמר: ,ומזה במדרש ב"ר פכ"ח, אמחה את האדם מה הם סבורין אריות נסטריאות אני צריך הלא בדבר בראתי את האדם, דבר אני מוציא ומכלה אותם מן העולם. ברור שגם כאן צ"ל אהליות וכצוצרות עכ"ל' ונעלם ממני פירוש המדרש לפי הגרסא הזו. ולדעתי הגרסא נכונה כמו שהיא ופירוש המדרש כן הוא: אל תאמרו כי אריות טורפי בשר אני צריך לכלותם אלא בדבר בראתי את האדם וכו' ותמלה נסטריות הוא יונית (γάστρις, נעפרעססינ).

ולהלן בהערה שם יוסיף להגיה ויאמר: וכן תראה במדרש וי"ר ובמדרש חזית בפ' כתפות אילו הי' אוה"ע יודעים מה אוהל מועד יפה להן היו מקיפים אותו אהליות וקסטריות וכו' ולדעתי צריך לתקן בכל אלה ונזוטריות עכ"ל. ואני לא אדע למה ומדוע? והגרסא אשר לפנינו טובה מאוד. והוראת מלת קסטריות ידועה מלשון רומי (Castra מחנה) ופירושו היו מקיפים את בהמ"ד במחניהם ובצבאיהם לסוכך עליו מחמת האויב, לא כאשר עשו עתה מבלי הבין את יקרת ערכו והחריבוהו.

הא לך קורא את משפטי על פעל ידי המו"ל. ואם כי עוד הניח לאחרים מקום להתגדר בו. בכל זאת יודוהו רבים כמוני על מעשיו ופעל ידיו נרצה למען יוסיף עוד עבוד במלאכת הקדש.

הוראת רום קרן בלשון מקרא.[1]

הטבע חלקה את מנותיה ליצירי התבל. לכל אחד מהם נתנה די מחסורו בו יחיה ויבקש מזון ויעמוד על נפשו אם יביא עליו אויב. שאגת אריה וקול שחל הם המה הרעמים אשר בהם יפחידו את צריהם ויפילו עליהם בלהות למען לא יקומו נגדם. ואחר שלחם הרעם מפיהם ירוצצו כברק ויטרפו בשניהם ובצפרניהם את החיה או הבהמה אשר בחרו טרף לחיתם. לא כן חיתו שדי אשר מצמחי האדמה יחיו ולא יאכלו בשר. להם לא נתנה הטבע חרבות שנים ולא הלטישה את צפרני רגליהם לתקוע אותן בלב שוכני האדמה. השור אונו במתניו וקרנים על ראשו הדר לו בהם את אויביו ינגח אשר את נפשו יבקשו לקחתה. ויעלי סלע השוכנים בהרים קרניהם עז להם ותפארת. לכן היתה הקרן למשוררי העם לאות הגבורה והנצחון, אות גבורת גבור חיל אשר לא במרמה ובעקבה יִלָּחֵם רק בעוז רוח יקום מול אויב ויתגבר עליו. כמו שנאמר בברכת משה (דברים ל"ג, י"ז) בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ. והנביא בְּדַמּוֹתוֹ את בת ציון לבקר אשר ידוש עמים יאמר: קומי ודושי בת ציון כי קרניך אשים ברזל ופרסותך אשים נחושה והדקות עמים רבים (מיכה ד' י"ג). ועל אנשים אשר ידמו כי כח וגבורה להם יאמר: השמחים ללא דבר האומרים הלא בחזקנו לקחנו לנו קרנים (עמוס ו' י"ג). אבל לא בכל מקום הוראת קרנים — קרנים ממש כי בדברי הנביא: ונגה כאור תהיה קרנים מידו לו (חבקוק ג' ד') הוראת קרנים קרני האור היוצאים מן הנגה לכל רוח. את כל זאת כבר ראו המפרשים ומבארי כתבי הקדש כמוני היום. אבן יש כמה

המו"ל בהערה ל', כמעשיו נראה להגיה שצ"ל כשמו כן מעשיו ודחק לפרש הכאמר לפי גרסתו אכן הטעות נראה לעין וצ"ל עכשיו כל מי שהוא וכו', והדברים נכוחים, ע"כ הערות החכם הנ"ל.

[1] Vgl. Mimizraḥ u-Mi-Ma'arab (ממזרח וממערב) Band I, S. 63 ff. (1894).

מקראות בתנ״ך אשר המלה קרן לדעת כל התרגומים והמבארים הוראתה קרן ממש ולדעתי הוראתה קְוֻצּוֹת או ציצת אשר בקצות הראש ידמו לקרנים ואמר כי כל רום קרן והרמת קרן אשר במקרא הוראתם הרמת קוצות הראש. כי בימי קדם בהיות בני שם פראים היה להם כמו לכל הפראים לחק בלכתם למלחמה להיטב את שער ראשם ולעשות מגדילי שער הראש קרנים קרנים להפיל אימה על האויב והרמת הקרנים היא אות הנצחון וההתגברות על האויב ולהיפך אות החלשות והאבל היא שימת היד על הראש וזריקת עפר עליו. והמליצה הזאת היא נשארה מימים קדמונים אשר אין זכר להם בדברי הימים ורק המאמרים הנפלאים יספרו לנו נפלאות ימי קדם אשר כבר נשכחו מלב העם. ולכן אמרה חנה רמה קרני בה׳ רחב פי על אויבי (שמואל א׳ ב׳ א׳) והמשורר יאמר וברצונך תרום קרננו (תהלים פ״ט י״ח) ובשמי תרום קרנו (פ״ט כ״ה) קרנו תרום בכבוד (קי״ב ט׳) וירם קרן לעמו (קמ״ח י״ד). אל תרימו למרום קרנכם (ע״ה ו׳) ולרשעים אל תרימו קרן (ע״ה ה׳) וכו׳ וירם קרן משיחו (שמואל א׳ ב׳ י׳). בכל המקומות האלה לא יהיה הוראתו קרן ממש אך שער הראש וקווצותיו תלתלים. ואעידה לי שני עדים נאמנים העד הראשון מאמר המשורר: ותרם כראים קרני בלותי בשמן רענן (תהלי׳ צ״ב י״א) אשר פירושו ותיטב שער ראשי ותרימהו כקרני ראם ותמשח אותי בשמן רענן (לפי הנוסחא של המדקדק הגדול אָלסהוזען שתקן בַּלּוֹתַנִי במקום בלותי). סוף הכתוב מעיד על ראשיתו והמשיחה בשמן מעידה כי הרמת הקרן היא הטבת שער הראש והקמת גדילי השער לאות התגברות ונצחון. והעד השני הוא איוב אשר יאמר באבלו: שק תפרתי עלי גלדי ועללתי בעפר קרני (איוב ט״ז ט״ו) בכתוב הזה מעיד ראש הפסוק על אחריתו כי הלבשת השק אשר היא לאבל תורה כי גם בסוף הפסוק אות ומופת לאבל וכוונת עוללתי בעפר קרני שמתי בעפר שער ראשי ודומה לזה ויעלו עפר על ראשם (יהושע ז׳ ו׳) ויזרקו עפר על ראשיהם (איכ ב׳ י״ב) וכו׳.

ואם לא יאמינו הקוראים לשני האותות האלה ולא ישמעו אלי לעזוב את הבאור הנושן ולא יאבו לקבל באורים חדשים אשר אין סמך להם בדברי התרגומים והמפרשים, גם אנכי ארבה את אותותי ואת מופתי ואבקש לי עזר בלשונות בני שם האחרות ואמר כי בשפת ערב האחות הבכורה לשפת עבר הוראת קרן וברבים קרון קְוֻצּוֹת וציצת שער הראש. מזה נראה כי הוראת קרן אינה מוגבלת על הקרנים לבד כי אם גם הוראת ציצת לשרש המלה הזאת. ואם גם בזאת לא ירגיעו רוחם ויקשו את ערפם לבלתי שמוע לקולי הנני אחז הַשְׁבָעָה ארמית הכתובה על קערת חמר ונמצאה בארץ בבל העתיקה והיא כתובה בכתב ולשון המנדעים ואשביע בה את הקוראים אולי יאמינו לדברי. תוכן ההשבעה אשר לפני בארבע נוסחאות קריםית הוא:

לשון מנדעים בכתב עברי כאשר העתקתי אות באות	העתקה עברית מלה במלה
קאל קאליה שומאת וקאל הלישיא דמיתאבריא וקאל גבאריא ד׳ נאציא בקראבא וקאל ענשיא דדכיאתא ד׳ ליטאן ומישתאקפאן ומאכבראן ברוהיא ונישמאתא.	קול דבריו שמעתי וקול חלושים שמשתברים (מנוצחים) וקול גבורים המנצחים במלחמה וקול נשים רשעניות (זידניות) המארות ומֻכות ומנבהות ברוח ונפש.
נהית עלואיהין אז דיוא . . . ופדעיל רבא ויפאיל וסהטעיל סאהיטינין ועהיט ולגטינין בעדקיא ד׳ רישאין ותבאר קרנאין ברישאין ד׳ ראמא ומאצעינין בעדקיא דגידוליאתין יאמר להין בדוך די לאטין וכו׳.	וירד עליהן אז׳[1] הרוח . . . . ופדעאל רבא ורפאל וסהטאל סחב אותן ואחז ולקט אותן בציצת ראשן ושבר קרניהן בראשיהן אשר רמו ואחז אותן בציצת גדילותיהן ואמר להן על מה תקללנה וגו׳.

הלא נראה מזה כי הרוח הטוב אחז את הנשים המכשפות בשער ראשיהן ובקוצותיהן, ושבירת הקרנים היא היפך הטבת שער הראש אשר בהן הנשים תתיפנה. אך ידעתי את קשיות ערף הקוראים העברים אשר יתלוצצו ויאמרו מי גלה לבן־אברהם (כי אברהם שם אבי זכרונו לברכה) את הסוד הזה כי הנשים המכשפות האלה היו מגדלות שער כלילית אולי היה להם קרנים כקרני השטן מימות הבינים? לכן אפתח לפניכם אתם בני לא אמון את ספרא דאדם

[1] „אז" שמו של הרוח הטוב.

קדמאה בלשון המנדעים בחלק הראשון דף קמ״ו בו ידבר האל זיוא לאדם הנשמי ויתנבא לעתיד ויאמר:

כדי אנין ניפוק מן אלמא האזין כדי קארנאיאן מנאדאלאן ואכאואתאן לקידאמאיאן אזלאן וניפקן מינאיאן נאבריא כשיטיא ומהימניא.

כאשר נצא אנחנו מהעולם הזה וקרנינו מגדלים וזכיותינו לפנינו תלכנה ויצאו ממני אנשים צדיקים ומאמינים וכו׳.

הקרנים המגדלות הן הנה הקרנים הרמות אשר במקרא והנה לאות נצחון כי יבואו לעולם הבא וקרנם תרום בכבוד ומעשה צדקתם לפניהם ילך לישר לפניהם את הדרך. וכאשר הקרנים חמגדלות יעידו ויגידו כי כבודם עמם ילך כן מריטת השער ופריעת התלתלים המה לאות אבל והספד ונהי. ולראיה הנני מציין פה מקום אחד מספרא דאדם (ח״א צד פ״ה).

רוהא עדה לרישא שאדיא. עדה שאדיא לרישא. וגדולא ברישא סאתרא. גדולא סאתרא ברישא. ואלאי ואלאי דמקאריא רוהא.

הרוח ידו על ראשו שם. ידו רמה על ראשו. ונדילים בראשו הורס. גדילים סותר בראשו. ואוי ואבוי קורא הרוח.

כל קורא אשר לו עינים לראות וחך מבין יראה מזה כי הריסת הגדילים היא היפך הרמת הקרן ויודה כי כל רום קרן והרמת קרן במקרא הוראתו הטבת שער הראש וסדורו הטוב. אחרי רואי ואחר אשר הכרתי את כל אלה נשלחה אלי מלונדון צורת קערה אחת בהשבעה ארמית מנדעית עם צורת אשה מכשפת אסירה בידיה ורגליה ועל ראשה תלתלים תלתלים גדילי שער כלילית. והצורה הזאת היא לאות נאמן כי לא היו להנשים המכשפות קרנים אך קוצות שער והן הנה הקרנים.

גמלא פרחא und נהורא בריא[1].

Im babylonischen Talmud, Tractat Makôth, Blatt 5a, heißt es: „Rabâ sagt: Wenn zwei Zeugen vor Gericht erscheinen und aussagen: 1. N. N. hat an der Ostseite der Burg einen Mord begangen, während andere zwei Zeugen ihnen entgegentreten und behaupten: Ihr waret ja (zur bestimmten Zeit) an der Westseite der Burg, so muß das Gericht untersuchen, ob man von der Westseite aus nach der Ostseite sehen kann. 2. N. N. hat Sonntag früh in Surâ einen Mord begangen, während andere zwei Zeugen ihnen entgegentreten und behaupten: Am Abend desselben Tages waret ihr mit uns zusammen in Neharda'â, so muß das Gericht untersuchen, ob man in dem Zeitraum von Morgen bis Abend den Weg von Surâ nach Neharda'â zurücklegen kann.

Ist dies der Fall, so sind die zwei ersten Zeugen der subjektiven falschen Aussage nicht überführt, im Gegenteil sind sie derselben überführt. Das ist eigentlich selbstverständlich! Weil man aber an נהורא בריא (ad Nr. 1), beziehungsweise an גמלא פרחא (ad Nr. 2) denken könnte, wird dies ausdrücklich hervorgehoben."

Alle Kommentatoren erklären נהורא בריא als „gesundes Auge" und גמלא פרחא als „sehr schnelles Kamel", bedenken aber nicht,

[1] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band II, S. 285 ff. (1888).

daß vom Standpunkte der gerichtlichen Untersuchung ein „gesundes Auge" geradezu vorausgesetzt werden müßte und ein „sehr schnelles Kamel" jedenfalls als möglich angenommen werden könnte.

Ich schlage daher vor נהורא בריא „Wüstenlicht" (von בָּרָא *desertum*), d. h. die Fata morgana und גמלא פרחא „beflügeltes Kamel", eine Art Wunderkamel wie das „beflügelte Pferd" in „Tausend und eine Nacht" zu übersetzen. Daß das Gericht solche Möglichkeiten zur Entlastung der Zeugen nicht voraussetzen darf, wird jedermann gerechtfertigt finden. Für diese Auffassung spricht auch der Umstand, daß im Traktat Jebamôth, Blatt 116ᵃ גמלא פרחא vorkommt neben קפיצה, d. h. dem wundersamen Entgegenspringen der Erde, welches möglich macht, daß man in kurzer Frist die weitesten Strecken zurücklegt.

BIBLISCHE STUDIEN IV.

STROPHENBAU UND RESPONSION

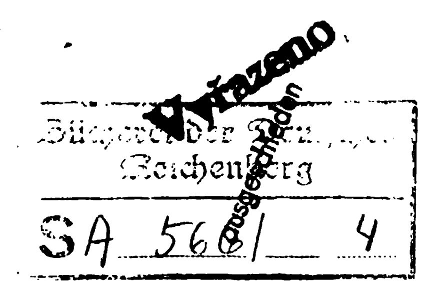
IN EZECHIEL

UND DEN PSALMEN.

VON

DAV. HEINR. MÜLLER.

WIEN 1908.
ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
I., Rotenturmstraße 13.



Druck von Adolf Holzhausen,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorwort.

Rascher als mir lieb ist, gehe ich wieder daran, drei neue Belege für meine Strophentheorie der Öffentlichkeit vorzulegen. Sie drängten sich mir in einer Weise auf, daß ich sie, um Ruhe für andere dringende Arbeiten zu gewinnen, abschütteln muß. Diese Belege sind, so unglaublich es scheinen mag, durch die von Eduard Sachau veröffentlichten Papyrusurkunden von Elephantine hervorgerufen worden. Die höchst seltsame Tatsache, daß Kambyses bei seiner Eroberung Ägyptens (525 v. Ch.) dort schon den Tempel in Elephantine vorgefunden hat, erinnerte mich daran, daß Lektor M. Friedmann im Jahre 1888 in einer hebräisch geschriebenen kurzen Abhandlung ‚Ezechiel, Kapitel zwanzig',[1] die Hypothese aufgestellt hat, daß die Ältesten, welche bei Ezechiel erschienen waren, um JHWH zu befragen, ihn bewegen wollten, ihrem Plane, einen Tempel nach Art des jerusalemischen in Babel zu erbauen, seine Zustimmung zu erteilen.

Durch den bedeutsamen Fund von Elephantine schien mir diese Hypothese in eine neue historische Beleuchtung gerückt worden zu sein und ich hielt es für angemessen, das zwanzigste Kapitel auf diese Vermutung hin zu prüfen. Kaum daß ich die inhaltliche Unter-

[1] Der hebräische Titel lautet: הציון הוא ביאור לנבואת יחזקאל סימן כ׳ מאת מאיר איש שלום מורה בבית מדרש בווינא הבירה.

suchung in Angriff nahm, trat mir die strophische Gliederung mit einer solchen Evidenz entgegen, daß ich nun ein doppeltes Interesse daran hatte, diese Rede zu prüfen: ein sachliches und ein formales. Zu welchen Resultaten ich dabei gekommen bin, wird man weiter unten erfahren.

Die minutiöse Untersuchung einzelner Wendungen in der Rede Ezechiels, insbesondere des Ausdruckes ‚und sie waren widerspenstig gegen mich‘ (וימרו בי), der sich dreimal im Kap. 20 wiederholt, führte mich auf ähnliche Wendungen in dem Psalm 78 und gab mir so den Schlüssel in die Hand, diesen Psalm strophisch zu zerlegen.

Durch Zufall und weil ich mich wieder mit der Strophenfrage etwas intensiver beschäftigte, stieß ich nun auch auf die Spuren eines strophischen Aufbaues in Ezech. 23 und so stehe ich nun wieder vor dem Problem, welchem ich nach Möglichkeit aus dem Wege gehen möchte, das aber immer wieder an mich herantritt.

Und wieder ist es ein eigentümlicher Zufall, daß diese drei Beispiele die wichtigsten drei Typen meiner Strophentheorie repräsentieren. Ezech. 20 ist eine nüchtern-prosaische Rede, wo der Gedanke vorherrscht und ein Schematismus vorwaltet, bietet aber so sichere Paradigmata der Responsion, wie sie selbst bei diesem Propheten nicht häufig sind. Ganz anders verhält es sich mit Ezech. 23. Es ist eine poetische Gleichnisrede, wie sie Ezechiel liebt, mit starker Hervorkehrung des sexuellen Elements. Die Sprache ist gehoben und rhythmisch, die Responsionen seltener und minder sinnfällig, aber doch deutlich genug. Der Ps. 78 ist endlich wie alle hagiographischen Stücke rhythmisch mit geringen Ansätzen zu Responsionen, aber die Absätze sind durch respondierende Wendungen scharf markiert.

Ein sorgfältiges Studium derartiger Typen, von denen hier drei charakteristische vorliegen, dürfte vielleicht für diejenigen heilsam sein, die mit großer Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn auf einspurigen metrischen Geleisen in falsche Richtungen sich bewegen.

Ezechiel Kap. 20.

(1) ויהי בשנה השביעית בחמישי בעשור לחדש באו אנשים מזקני
ישראל לדרש את יהוה וישבו לפני
(2) ויהי דבר יהוה אלי לאמר
(3) בן אדם דבר את־זקני ישראל
ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה
הלדרש אתי אתם באים
חי אני אם אדרש לכם
נאם אדני יהוה.
(4) התשפט אתם התשפט בן אדם
את תועבות אבותם הודיעם

A, 0.

(5) ואמרת אליהם
כה אמר אדני יהוה
ביום בחרי בישראל
ואשא ידי לזרע בית יעקב
ואוָדע להם בארץ מצרים
ואשא ידי להם לאמר
אני יהוה אלהיכם

A, 1.

(6) ביום ההוא נשאתי ידי להם
להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם[1]
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(7) ואמר אליהם
איש שקוצי עיניו השליכו
ובגלולי מצרים אל תטמאו
אני יהוה אלהיכם

---

[1] Vielleicht sind die beiden Zeilen so abzuteilen:
ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים
[ולהביאם] אל ארץ אשר תרתי להם.

A, 2.

(8) וימרו בי
ולא אבו לשמע אלי
איש את שקוצי עיניהם לא השליכו
ואת גלולי מצרים לא עזבו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בהם
בתוך ארץ מצרים

A, 3.

(9) ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים[1]
אשר נודעתי אליהם לעיניהם
להוציאם מארץ מצרים

B, 1.

(10) ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר
(11) ואתן להם את חקותי
ואת משפטי הודעתי אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
(12) וגם את שבתותי נתתי להם
להיות לאות ביני וביניהם
לדעת כי אני יהוה מקדשם

B, 2.

(13) וימרו בי בית ישראל במדבר
בחקותי לא הלכו
ואת משפטי מאסו
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
ואת שבתותי חללו מאד
ואמר לשפך חמתי עליהם
במדבר לכלותם

[1] MT add. אשר המה בתוכם

B, 3.

(14) ואעשה למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
[אשר המה בתוכם][1]
אשר הוצאתים לעיניהם

B, 4.

(15) וגם אני נשאתי ידי להם במדבר
לבלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי [להם]
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(16) יען במשפטי מאסו
ואת חקותי לא הלכו בהם
ואת שבתותי חללו
כי אחרי גלוליהם לבם הולך

C, 0.

(17) ותחס עיני עליהם משחתם
ולא עשיתי אותם כלה במדבר
(18) ואמר אל בניהם במדבר
בחקי אבותיכם אל תלכו
ואת משפטיהם אל תשמרו
ובגלוליהם אל תטמאו
(19) אני יהוה אלהיכם

C, 1.

[אני הוצאתי את אבותיכם ממצרים][2]
בחקותי לכו
ואת משפטי שמרו
ועשו אותם
(20) ואת שבתותי קדשו
והיו לאות ביני וביניכם
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

[1] Fehlt in MT, ist aber aus V. 9, wo es überschüssig ist ergänzt.
[2] Fehlt im MT.

C, 2.

(21) וימרו בי הבנים
בחקותי לא הלכו
ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
את שבתותי חללו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בם במדבר

C, 3.

(22) והשׁתי את ידי
ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר הוצאתי א[ב]ותם[1] לעיניהם

C, 4.

(23) גם אני נשאתי את ידי להם במדבר
להפיץ אותם בגוים
ולזרות אותם בגוים
(24) יען משפטי לא עשו
וחקותי מאסו
ואת שבתותי חללו
ואחרי גלולי אבותם היו עיניהם

---

(25) וגם אני נתתי להם
חקים לא טובים
ומשפטים לא יחיו בהם
(26) ואטמא אותם במתנותם
בהעביר כל פטר רחם
למען אשימם
וידעו כי[2] אני יהוה

---

[1] MT אותם. [2] MT למען אשר ידעו אשר.

D.

(27) לכן דבר אל בית ישראל בן אדם
ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה
עוד זאת גדפו אותי אבותיכם
במעלם בי מעל

(28) ואביאם אל הארץ
אשר נשאתי את ידי לתת אותה להם
ויראו כל גבעה רמה וכל עץ עבות
ויזבחו שם את זבחיהם
ויתנו שם כעס קרבנם
וישימו שם ריח ניחוחיהם
ויסיכו שם את נסכיהם

(29) ואמר אליהם
מה הבמה אשר אתם הבאים שם
ויקרא שמה במה עד היום הזה!

E.

(30) לכן אמר אל בית ישראל
כה אמר אדני יהוה
הבדרך אבותיכם אתם נטמאים
ואחרי שקוציהם אתם זונים

(31) ובשאת מתנותיכם
בהעביר בניכם באש
אתם נטמאים
לכל גלוליכם עד היום
ואני אדרש לכם בית ישראל
חי אני נאם אדני יהוה
אם אדרש לכם.

(32) והעולה על רוחכם היו לא תהיה
אשר אתם אומרים נהיה כגוים
כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן

(33) חי אני נאם אדני יהוה אם לא
ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלך עליכם
(34) והוצאתי אתכם מן העמים
וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם בם
ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה
(35) והבאתי אתכם אל מדבר העמים
ונשפטתי אתכם שם פנים אל פנים

(36) כאשר נשפטתי את אבותיכם במדבר ארץ מצרים
כן אשפט אתכם נאם אדני יהוה
(37) והעברתי אתכם תחת השבט
והבאתי אתכם במסורת הברית
(38) וברותי מכם המרדים והפושעים בי
מארץ מגוריהם אוציא אותם
ואל אדמת ישראל לא יבוא[ו][1]

---

(39) ואתם בית ישראל
כה אמר אדני יהוה
איש גלוליו לכו עבדו
ואחר אם אינכם שומעים אלי
ואת שם קדשי לא תחללו עוד
במתנותיכם ובגלוליכם
[וידעתם כי אני יהוה][2]

(40) כי בהר קדשי
בהר מרום ישראל
נאם אדני יהוה
שם יעבדוני כל בית ישראל
כלה בארץ שם ארצם
ושם אדרש את תרומותיכם
ואת ראשית משאותיכם בכל קדשיכם |

---

[1] MT. add. וידעתם כי אני יהוה. [2] Fehlt im MT, ist aber aus V. 38 ergänzt.

(41) בריח ניחוח ארצה אתכם
בהוציאי אתכם מן העמים
וקבצתי אתכם מן הארצות
אשר נפצתם בם
ונקדשתי בכם לעיני הגוים

(42) וידעתם כי אני יהוה
בהביאי אתכם אל אדמת ישראל
אל הארץ [הטובה]
אשר נשאתי את ידי
לתת אותה לאבותיכם

(43) וזכרתם שם את דרכיכם
ואת כל עלילותיכם
אשר נטמאתם בם
ונקטתם בפניכם
בכל רעותיכם אשר עשיתם

(44) וידעתם כי אני יהוה
בעשותי אתכם למען שמי
לא כדרכיכם הרעים
וכעלילותיכם הנשחתות
בית ישראל נאם אדני יהוה!

Übersetzung.

(1) Und es geschah im siebenten Jahre, im fünften [Monat], am zehnten des Monats, da kamen etliche von den Ältesten Israels, um JHWH zu befragen und setzten sich vor mich.

(2) Und es ward mir das Wort JHWH's also:

(3) Menschenkind, rede mit den Ältesten Israels
Und sprich zu ihnen: So spricht der Herr JHWH:
Um mich zu befragen kommt ihr?
So wahr ich lebe, nicht lasse ich mich von euch befragen,
Ist der Spruch des Herrn JHWH.

(4) Willst du sie richten, sie richten, Menschenkind,
So tu' ihnen die Gräuel ihrer Väter kund!

A, 0.

(5) Und sprich zu ihnen:
So spricht der Herr JHWH:
Am Tage als ich Israel erwählte,
Da erhob ich meine Hand (zum Schwure) dem Samen des Hauses Jakobs
Und gab mich ihnen zu erkennen im Lande Ägypten,
Erhob ihnen meine Hand und sprach:
Ich bin JHWH euer Gott.

A, 1.

(6) An jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand,
Sie zu führen aus dem Lande Ägypten, in das Land, das ich ihnen erspähet,
Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller Länder.
(7) Und ich sprach zu ihnen:
Werfet ein jeder die Scheusale eurer Augen fort
Und mit den Götzen Ägyptens verunreinigt euch nicht,
Ich bin JHWH euer Gott!

A, 2.

(8) Sie waren aber widerspenstig gegen mich
Und wollten nicht auf mich hören,
Die Scheusale ihrer Augen warfen sie nicht fort
Und die Götzen Ägyptens ließen sie nicht fahren.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Auszulassen meinen Zorn an ihnen
Inmitten des Landes Ägypten.

A, 3.

(9) Aber ich tat es um meines Namens willen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gegeben hatte,
Sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen.

B, 1.

(10) Und ich führte sie heraus aus dem Lande Ägypten und brachte sie in die Wüste
(11) Und gab ihnen meine Satzungen
Und meine Rechte tat ich ihnen kund,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
(12) Auch meine Sabbate gab ich ihnen,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und ihnen,
Damit man erkenne, daß ich JHWH sie heilige.

B, 2.

(13) Aber es war widerspenstig gegen mich das Haus Israel in der Wüste.
In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte verachteten sie,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe,
Und meine Sabbate entweihten sie gar sehr.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
In der Wüste sie zu vernichten.

B, 3.

(14) Und ich tat es meines Namens wegen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
[In deren Mitte sie waren],
Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

B, 4.

(15) Und doch erhob ich ihnen meine Hand in der Wüste,
Sie nicht zu bringen in das Land, das ich [ihnen] geben wollte,
Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller Länder.
(16) Weil sie meine Rechte verachteten,
Und in meinen Satzungen nicht wandelten
Und meine Sabbate entweihten;
Denn nach ihren Götzen ging ihr Sinn.

C, 0.

(17) Aber ich (mein Auge) hatte Mitleid mit ihnen, sie zu verderben,
Und ich machte ihnen nicht den Garaus in der Wüste.
(18) Und ich sprach zu ihren Kindern in der Wüste:
In den Satzungen eurer Väter wandelt nicht
Und ihre Rechte beobachtet nicht
Und mit ihren Götzen verunreiniget euch nicht.
(19) Ich bin Jahweh euer Gott.

C, 1.

[Ich habe eure Väter aus dem Lande Ägypten geführt.]
In meinen Satzungen wandelt
Und meine Rechte beobachtet
Und tut sie.
(20) Und meine Sabbate heiliget,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch,
Damit man erkenne, daß ich JHWH euer Gott bin.

C, 2.

(21) Und es waren widerspenstig gegen mich die Kinder,
In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte beobachteten sie nicht, sie zu tun.
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
Meine Sabbate entweihten sie.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Meinen Zorn an ihnen auszulassen in der Wüste.

C, 3.

(22) Doch ich hielt meine Hand zurück
Und tat es meines Namens wegen
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich [ihre Väter] herausgeführt habe.

C, 4.

(23) Auch ich erhob ihnen meine Hand in der Wüste,
Sie zu zersprengen unter die Völker
Und sie zu zerstreuen in die Länder;

(24) Weil sie meine Rechte nicht geübt,
Und meine Satzungen verachtet,
Und meine Sabbate entweiht haben
Und ihre Augen nach den Götzen ihrer Väter [gerichtet] waren.

---

(25) Aber auch ich gab ihnen
Gesetze (Satzungen), die nicht gut waren,
Und Rechte, nach denen man nicht leben kann.
(26) Und ich verunreinigte sie durch ihre Gaben,
Indem sie jeden Durchbruch des Mutterleibes [dem Feuer] weihten,
Damit ich sie starr mache
Und sie erkennen, daß ich JHWH bin.

D.

(27) Darum rede zum Hause Israel, Menschenkind,
Und sprich zu ihnen: So spricht der Herr JHWH
Auch dadurch lästerten mich eure Väter,
Indem sie Treubruch an mir begingen.

(28) Als ich sie brachte in das Land,
Welches ihnen zu geben ich meine Hand (zum Schwure) erhoben hatte,
Da ersahen sie jeden hohen Hügel und jeden dicht belaubten Baum
Und opferten dort ihre Opfer
Und legten dort ihre ärgererregenden Gaben nieder
Und brachten dort ihre lieblichen Gerüche dar
Und spendeten dort ihre Trankopfer.

(29) Und ich sprach zu ihnen:
Was ist es mit der ‚Höhe' wohin ihr steiget,
Und es wurde ihr Namen ‚Höhe' genannt bis auf heute.

E.

(30) Darum sprich zum Hause Israel:
So spricht der Herr JHWH:
Wie, auf die Weise eurer Väter verunreinigt ihr euch?
Und ihren Scheusalen jagt ihr nach?

(31) Und im Darbringen eurer Gaben,
Indem ihr eure Kinder durchs Feuer führet,
Verunreinigt ihr euch
Für alle eure Götzen bis heute
Und ich soll mich von euch befragen lassen, Haus Israels?
So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn JHWH,
Ich lasse mich nicht von euch befragen.

(32) Und was euch in den Sinn kommt, soll nicht geschehen,
Was ihr sprechet: Wir wollen sein wie die Völker,
Wie die Geschlechter der Länder zu dienen Holz und Stein.

---

(33) So wahr ich lebe, Spruch des Herrn JHWH,
Mit starker Hand, gestrecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm werde ich euch regieren.
(34) Und werde euch herausführen aus den Völkern
Und euch sammeln aus den Ländern, in die ihr zerstreut wurdet,
Mit starker Hand, gestrecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm.
(35) Und werde euch bringen in die Wüste der Völker
Und mit euch dort richten von Angesicht zu Angesicht.

(36) Wie ich mit euren Vätern gerichtet habe in der Wüste des Ägypterlandes,
So werde ich mit euch richten, Spruch des Herrn JHWH.
(37) Und ich werde euch durchziehen lassen unter dem Stabe,
Und euch bringen in die Fessel des Bundes
(38) Und von euch ausscheiden, die sich empörten und von mir abfielen;
Aus dem Land ihres Aufenthaltes werde ich sie herausführen,
Aber auf den Boden Israels sollen sie nicht kommen.

---

(39) Ihr aber Haus Israels,
So spricht der Herr JHWH:
Gehet, dienet jeder seinen Götzen
Und dann — wenn ihr mir schon nicht gehorchet — ferner
Sollt ihr (wenigstens) meinen heiligen Namen nicht entweihen
Durch eure Opfergaben und eure Götzen.
[Und ihr sollt wissen, daß ich JHWH bin.]

(40) Nur auf meinem heiligen Berge,
Auf der Bergeshöhe Israels,
Ist der Spruch JHWH's,
Dort wird mir das ganze Haus Israel dienen,
Insgesamt werde ich sie dort im Lande gnädig aufnehmen,
Und dort werde ich eure Hebeopfer einfordern
Und die Erstlinge eurer Gaben nebst all euren Heiligtümern.

---

(41) Beim lieblichen Opferduft werde ich euch gnädig aufnehmen,
Wenn ich euch aus den Völkern herausführe,
Und euch sammle aus den Ländern,
In die ihr zerstreut wurdet,
Und ich werde geheiliget werden durch euch vor den Augen der Völker.

(42) Und ihr werdet erkennen, daß ich JHWH bin,
Wenn ich euch auf den Boden Israels bringe,
In das [gute] Land,
Welches euren Vätern zu geben
Ich meine Hand erhoben habe.

(43) Und ihr werdet eures Wandels gedenken
Und all eurer Handlungen,
Womit ihr euch verunreinigt habt.
Und ihr werdet vor euch selbst Ekel empfinden
Wegen all eurer Bosheiten, die ihr geübt.

(44) Und ihr werdet erkennen, daß ich JHWH bin,
Wenn ich so mit euch verfahre meines Namens willen,
Nicht nach eurem bösen Wandel
Und nach euren verruchten Handlungen,
Haus Israels, ist der Spruch des Herrn JHWH.

Bei der strophischen Gliederung dieser Rede muß man von der historischen Übersicht (V. 5—24) ausgehen. Diese Übersicht zerfällt in drei Teile: die Israeliten in Ägypten (Kol. A), die Israeliten in der Wüste, erste Generation (Kol. B) und die Israeliten in der Wüste, zweite Generation (Kol. C). Die drei Teile forderten ge-

wissermaßen zu einer gleichmäßigen strophischen Behandlung heraus, ganz so wie die Strophenlegenden im Koran (Sûrat aš-Šuʿarâʾ).[1] Die Gliederung dieses mittleren Teiles läßt sich mit mathematischer Gewißheit nachweisen. Der Parallelismus der Strophen in senkrechter und wagrechter Richtung fällt so in die Augen, daß man einfach blind sein muß, um ihn zu leugnen. Freilich mußte der Aufbau erst gefunden werden und dies war bei dem fortlaufenden Text der Überlieferung und dem prosaischen Charakter der Rede nicht leicht. Ich selbst, der ein einigermaßen geübtes Auge für derartige Erscheinungen mir nach und nach angeeignet habe, bin oft an diesem Kapitel vorbeigegangen, ohne dessen Gliederung zu erkennen.

Man wird allerlei Einwendungen auch gegen die strophische Einteilung dieses Stückes machen, ich glaube aber bei der Besprechung desselben weiter unten, diese vollkommen widerlegen zu können, ich bilde mir aber nicht ein alle Welt zu überzeugen; denn vorgefaßte Meinungen sind, insbesondere wenn sie ein langes Leben im Gehirn haften, schwer zu beseitigen und das physikalische Gesetz, daß ein Körper in einen Raum erst eindringen kann, wenn er einen andern verdrängt hat, gilt auch von psychischen Erscheinungen.

Die Gliederung der Einleitung und des Schlusses der Rede, steht mangels scharfer Responsionen nicht auf der gleichen Stufe der Sicherheit wie die des mittlern Stückes. Die Zeilenabteilung ist, da Reimen fehlen, nicht so evident wie im Koran; sie wird aber durch Sinn und Sprachgefühl diktiert und darf auf einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Der Maßstab der aus den sicheren Teilen gewonnen wurde, darf unbedenklich auch auf die unsichern angewendet werden. Der Maßstab ist nicht rein metrischer und rhythmischer Natur, sondern vielfach gedanklicher Art, wobei allerdings öfter, wo es angeht und der Gedanke nicht scharf genug ist, auch ein gewisses metrisches Maß in Anwendung kommt.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen gehe ich daran die Rede im Einzelnen zu besprechen, wobei ich sowohl auf den Sinn

---

[1] Vgl. *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* I, S. 34 ff.

der Rede und ihrer einzelnen Teile als auch auf die strophische Gliederung Rücksicht nehmen werde.

V. 1. Gleich die Überschrift und in dieser die Datierung ist von Wichtigkeit: ‚Im siebenten Jahre, am fünften [Monate], am zehnten des Monats‘. Die meisten Erklärer nehmen, wie es scheint mit Recht, an, daß die Datierung sich auf die Zeit der Wegführung des Königs Jojakin beziehe und daß diese Prophezeiung im Jahre 591, also vor der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar stattgefunden habe. Nur M. Friedmann bezieht die Datierung unter Hinweis auf Kap. 40, 1, wo beide Datierungsarten nebeneinander vorkommen, auf die Zerstörung der Stadt. Was Friedmann zu diesem abweichenden Ansatze bewogen hat, sind zwei Tatsachen. Erstens ist das Tag- und Monatsdatum: ‚am fünften Monate, am zehnten des Monats‘ höchst merkwürdig. Das Datum stimmt genau mit dem Tag- und Monatsdatum der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar überein (Jer. 52, 12).[1] Man begreift die Wahl des Tages zu einem Besuche bei dem Propheten, wenn der Besuch nach der Zerstörung des Tempels stattgefunden hat, dagegen wäre es ein höchst eigentümlicher Zufall, daß die Ältesten viele Jahre vor der Zerstörung gerade diesen Tag gewählt hätten, um beim Propheten vorzusprechen.

Zweitens kann der Schluß der Rede V. 33 ff. vor der Zerstörung des Tempels nicht geschrieben sein. In der Tat sieht sich auch R. Kraetzschmar aus dem gleichen Grunde gezwungen anzunehmen, daß die Niederschrift der Rede erst nach 586 v. Chr. erfolgt, bezw. daß der Schluß von V. 33 ff. erst nachträglich zugefügt worden war: ‚Ezechiel konnte so, wie er hier schreibt, nur schreiben, wenn sich zur Zeit ganz Israel (s. V. 40) im Exil befand‘.

Zu diesen beiden Tatsachen tritt nun eine Hypothese Friedmanns hiezu, welche sich auf die Deutung einer andern Dunkelheit dieser Rede bezieht. Die Ältesten kamen zu Ezechiel, ‚um JHWH zu befragen‘ (לדרש את יהוה). Aus der Antwort des Propheten geht nicht mit Deutlichkeit hervor, worüber sie ihn befragen wollten. Friedmann

[1] ובחדש החמשי בעשור לחדש . . . בא נבוזראדן . . . וישרף את בית יהוה

sprach nun im Anschluß an eine aggadische Überlieferung die Vermutung aus, daß sie sich die Erlaubnis erbeten wollten, in Babel einen Altar zu errichten, um Opfer darzubringen.

Friedmann formuliert seine Hypothese folgendermaßen: ‚Die Israeliten (in Babylon) verfuhren wie die Völker (in deren Mitte sie lebten). Ein jeder errichtete sich einen Altar und opferte Gott auf demselben; es waren auch solche, die nach heidnischer Manier ihre Kinder den Götzen durchs Feuer weihten. Deshalb kamen die Ältesten Israels zum Propheten und befragten ihn, ob sie in Babel einen Tempel bauen sollten (etwa derart wie der Onias-Tempel in Ägypten), um dort ihren Gottesdienst gemeinsam zu halten, sei es durch ahronidische Priester oder durch die Erstgeborenen, damit nicht jeder für sich selbst einen Altar errichte, sie vielmehr ein gemeinsames „kleines Heiligtum" unter den Völkern haben, wo sie ihre Opfer darbringen könnten'. Er wurde zu dieser Vermutung angeregt, durch folgende Midrasch-Stelle: Wir finden, daß Gott den Israeliten Götzendienst gestattet hat, denn es heißt: ‚Und ihr, Haus Israels, so spricht der Herr JHWH, gehet, dienet jeder seinen Götzen' (Ezech. 20, 39); dann aber heißt es weiter: ‚Aber meinen heiligen Namen entweiht nicht ferner mit euren Gaben und euren Götzen'.[1] Ezechiel hielt also nach dieser aggadischen Auffassung den vorübergehenden Götzendienst für minder verderblich als die Errichtung eines Tempels in Babylon, welche die religiöse und politische Einheit des Volkes gefährden mußte.

Freilich ist und bleibt es nur eine Hypothese, die aber jetzt durch den Tempel von Elephantine eine neue Stütze gefunden hat. Vielleicht erklärt sich daraus wie aus der ganzen Situation die Zurückhaltung und die orakelhaft dunkle Redeweise Ezechiels. Die Ältesten sind gewiß in bester Absicht gekommen und glaubten, durch die Errichtung eines einheitlichen Heiligtums allerlei Mißstände zu

[1] Friedmann a. a. O., Seite 6. :למדתי דבר זה ממדרש חז"ל בפסיקתא רבתי סוף עשרת הדברות שאל ר"א את ר"ח אמקרא שתים שאלתי וגו' איזו קשה מחברתה. והשיבו השניה. אמר לו ולכה. א"ל מצאנו שוויתר הקב"ה לישראל על ע"ז שנאמר ואתם בית ישראל איש גלוליו לכו עבדו וגו' ומה כתיב אחריו ואת שם קדשי לא תחללו עוד וגו' ואל יהי מקריב בשעת אסור הבמה וכו' והוא ג"כ ביקרא רבה פכ"ב ובמדרש תהלים כ"ז. ומזה מוכח שתוכחת הנביא היתה על מה שרצו לבנות להם במה ולדעת חז"ל החמיר בזה יותר מע"ז.

beseitigen. Sie einfach scharf abzuweisen, wie er es in Kap. 14 getan hat — wo vielleicht die Vertreter einer assimilierenden Richtung gekommen waren[1] — lag kein Grund vor, da sie das Beste wollten. Der Hinweis darauf, daß vorübergehender Götzendienst besser sei als der neue zentrale Kult in Babylon, sollte sie nur von ihrem Beginnen abhalten.

V. 3—4 enthalten die einleitende Strophe, worin der Prophet erklärt: JHWH wolle sich von ihnen nicht befragen lassen, dagegen sei er ermächtigt, mit ihnen zu rechten und ihnen das Bild ihrer Vergangenheit vorzuführen. Besonders charakteristisch in dieser Strophe sind die drei mittleren Zeilen, weil sie mit den letzten drei Zeilen von V. 31 genau respondieren. Diese respondierenden Zeilen markieren den Anfang und den Schluß der Rede:

V. 3.	V. 31.
הלדרש אתי אתם באים	ואני אדרש לכם בית ישראל
חי אני אם אדרש לכם	חי אני נאם אדני יהוה
נאם אדני יהוה	אם אדרש לכם

Man wird vielleicht bei der Zeilenabteilung, die nach dem Sinn und entsprechend der massoretischen Akzentuation erfolgt ist, gegen Z. 2

ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה

Bedenken hegen, da dieselben Worte in der folgenden Strophe (V. 7) zwei Zeilen bilden. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß die Zeilen der Einleitungsstrophe im ganzen länger sind als die der folgenden, so daß die Zeilenlängen nur relativ und nicht absolut zu beurteilen sind; ferner, daß vielfach von der Forderung metrisch gleich langer Zeilen bei den Propheten in allgemeinen und in gewissen mehr rhetorischen als poetischen Stücken insbesondere ganz abgesehen werden muß; die Möglichkeit, daß vielleicht die Überlieferung da ein Wort zu viel oder dort eines zu wenig bietet, darf auch nicht übersehen werden.

[1] Man vergleiche Ezech. 14, 2: ‚Menschenkind, diese Männer tragen ihre Götzen auf ihrem Herzen und den Anstoß ihrer Schuld stellen sie sich vor ihre Augen; sollte ich mich von ihnen befragen lassen?‘ Dies sagte ihnen Ezechiel auf ihr bloßes Erscheinen hin, ohne daß sie eine Frage an ihn gerichtet hatten; ihr Äußeres sprach deutlich genug für ihre Bestrebungen.

V. 5 ff. in Verbindung mit V. 34—35 zeigen, daß dem Ezechiel bei der Abfassung dieser Rede die Stelle Exod. 6, 3—8 vorgeschwebt hat.[1]

V. 6—7 (A, 1) bietet wieder bezüglich der Zeilenabteilung einige Bedenken. Die drei ersten Zeilen sind im Verhältnisse zu den folgenden zu lang. Vergleicht man aber damit B, 4 (V. 15—16) und C, 4 (V. 23—24), so wird man finden, daß die drei ersten Zeilen dieser drei Strophen einander entsprechen. Die je erste Zeile lautet:

A, 1. ביום ההוא נשאתי ידי להם
B, 4. וגם אני נשאתי ידי להם במדבר
C, 4. גם אני נשאתי את ידי להם במדבר

Ein Zerbrechen dieser Zeilen in zwei Teile ist sinngemäß ausgeschlossen. Die je zweite Zeile lautet:

A, 1. להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם
B, 4. לבלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי [להם]
C, 4. להפיץ אותם בגוים

Dem Sinne nach korrespondieren sie vollkommen miteinander. [Ich habe geschworen]:

1. Sie herauszuführen aus Ägypten [und sie zu bringen] in das Land, das ich für sie ausgekundschaftet habe.

2. Sie nicht zu bringen in das Land, das ich ihnen gab (geben wollte).

3. Sie zu zerstreuen unter die Völker.

Trotz der verschiedenen Länge der Zeilen korrespondieren sie gedanklich miteinander vollkommen. Ebenso verhält es sich mit der je dritten Zeile.

A, 1. זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
B, 4. זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
C, 4. ולזרות אותם בארצות

A = B ad vocem; B = C dem Sinne nach, allerdings antithetisch: ‚sie werden nicht in die Krone der Länder geführt werden, sondern

---

[1] Exod. 6, 3: ... ושמי יהוה לא נודעתי להם ... (6) לכן אמר לבני ישראל אני יהוה ... והוצאתי אתכם ... וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים ... (8) והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה וגו׳

zerstreut werden in alle Länder'. Da nun die zweite und dritte Zeile in C, 4 untrennbare Einheiten bilden, so müssen die korrespondierenden Zeilen in A, 1 und B, 4 ebenfalls als Einheiten angesehen werden. Dazu kommt noch der Umstand in Betracht, daß die vier letzten Zeilen in B, 4 und C, 4 wörtlich und gedanklich nahezu identisch sind.

Die weitere Zeilenabteilung in A, 1 bedarf keiner Begründung, sie ergibt sich von selbst; nur das sei noch bemerkt, daß Zeile 6 und 7 in A, 1 mit denselben Zeilen C, 0 korrespondieren und sich auf diese Weise gegenseitig sichern.

V. 8 (A, 2) beginnt mit וימרו בי, dem in B, 2 וימרו בי בית ישראל במדבר und in C, 2 וימרו בי הבנים entspricht. Desgleichen respondiert der zweizeilige Schluß von A, 2 לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים mit במדבר לכלותם (B, 2) und לכלות אפי בם במדבר (C, 2). Zeile 3—5 sind sinngemäß abgeteilt und durch Parallelen, wenn auch nicht an gleicher Stelle, in A, 1; B, 2 und C, 2 gesichert.

V. 9 (A, 3) korrespondiert mit B, 3 (V. 14) und C, 3 (V. 22), hat aber einen überschüssigen Stichos. Ich streiche אשר המה בתוכם, welches sich neben אשר נודעתי אליהם לעיניהם auch sehr matt ausnimmt und vielleicht nur ältere, blassere Variante war; es fehlt auch in der Pešiṭo. Es ist aber auch möglich, daß dieser Stichos aus V. 14 (B, 3) herübergenommen worden wurde, wo er in der Tat fehlt.

V. 10 ff. (B, 1 ff.). Höchst künstlich gestaltet sich der Aufbau der beiden folgenden Kolumnen. Das Gekünstelte tritt besonders hervor in den vier Strophen B, 1, 2 und C, 1, 2. Die Responsion ist hier eine doppelte, vertikale und horizontale:

Zeile 2.	B, 1.	ואתן להם את חקותי
	B, 2.	בחקותי לא הלכו
	C, 1.	בחקותי לכו
	C, 2.	בחקותי לא הלכו
Zeile 3.	B, 1.	ואת משפטי הודעתי אותם
	B, 2.	ואת משפטי מאסו
	C, 1.	ואת משפטי שמרו
	C, 2.	ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם

Daß hier nur gedankliche Responsion und keine gleichen metrischen Gebilde vorliegen, dürfte, meine ich, jedem einleuchten.

Wie ein roter Faden leuchtet aus allen vier Strophen in deren Mitte (Z. 4) der Satz heraus אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ‚[Rechte], die der Mensch tun soll und dabei lebe‘, der einen Protest gegen Menschen- und Kinderopfer enthält und die religiösen Pflichten mit dem Leben in Einklang bringen will. In C, 1 fehlt allerdings dieser Satz in dieser Form, ist aber durch das kurze prägnante ועשו אותם angedeutet; das וחיו ergänzt man sich aus dem Zusammenhang von selbst. Daß dieser wichtige programmatische Satz, mit dem Ezechiel hier sein Spiel treibt, mit Lev. 18, 5:

ושמרתם את חקותי ואת משפטי
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם

zusammenhängt, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden.

Zeile 5. B, 1. וגם את שבתותי נתתי להם
B, 2. ואת שבתותי חללו מאד
C, 1. ואת שבתותי קדשו
C, 2. את שבתותי חללו

Während aber die Z. 2—5 in allen vier Strophen doppelt, horizontal und vertikal, korrespondieren, zeigen die Z. 1, 6 und 7 nur einfache, wagrechte Responsion,

Zeile 1. B, 1. ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר
C, 1. [אני הוצאתי את אבותיכם ממצרים]

wobei freilich diese Zeile, wie angedeutet, von mir ergänzt worden ist. Die Ergänzung stützt sich darauf, daß hier eine Responsion zu Z. 1, B, 1 und im gewissen Sinne auch zu Z. 1, A, 1 erwartet werden muß. Ferner bilden die Ausgänge der vierzeiligen Strophen inkludierende Responsionen zu diesen Zeilen:

Zeile 4. A, 3. להוציאם מארץ מצרים
B, 3. אשר הוצאתים לעיניהם
B, 4. אשר הוצאתי א[ב]ותם לעיניהם

Mit diesem אבותיכם und אבותם korrespondiert deutlich הבנים in Z. 1, C, 2.

Noch eigentümlicher gestaltet sich die wagrechte Responsion in Z. 6—7 der beiden Strophen

B, 1. להיות לאות ביני וביניהם
לדעת כי אני יהוה מקדשם
C, 1. והיו לאות ביני וביניכם
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

wenn man damit Exod. 31, 13 und 31, 16—17 vergleicht:

אך את שבתותי תשמרו
כי אות הוא ביני וביניכם לדרתיכם
לדעת כי אני יהוה מקדשכם

ושמרו בני ישראל את השבת
לעשות את השבת לדרתם ברית עולם
ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם

Man beachte, daß auch Ezechiel diese Sätze einmal in der zweiten und einmal in der dritten Person wiedergibt, allerdings in umgekehrter Reihenfolge. Daß er sie aber aus dem Exodus entlehnt und seiner Rede als Responsion eingewebt hat, darüber scheint mir kein Zweifel zu sein.

Ganz eigenartige Erscheinungen bieten die Strophen B, 4 und C, 4, die ja zum Teil in ihrer Beziehung zu A, 1 oben schon besprochen worden sind. Die je ersten Zeilen sind bis auf eine Variante (את ידי für ידי) identisch, desgleichen stimmen Z. 4—7 in beiden Strophen dem Sinne nach und vielfach auch wörtlich miteinander überein.

Nicht ganz aber passen in diesen Rahmen die Zeilen 2—3:

להפיץ אותם בגוים
ולזרות אותם בארצות

Daß Gott schon jetzt in der Wüste beschlossen hätte, die Israeliten später nach ihrem Einzug in das Land der Verheißung unter die Völker zu zersprengen, steht mit der Theorie Ezechiels durchaus in Widerspruch. Freilich ist die Dogmatik Ezechiels oft recht seltsam, wie wir es bald in V. 25—26 sehen werden; ich kann aber die Empfindung nicht abweisen, daß hier auch die Form eine Rolle gespielt hat und daß in C, 4 eine respondierende Strophe zu B, 4 geschaffen werden sollte.

Auffällig ist ferner, daß in den letzten vier Zeilen, die miteinander streng respondieren, die Reihenfolge der Begriffe חקות und משפטים,[1] die in der Rede stets eingehalten ist, hier umgekehrt wird.

---

[1] Allerdings findet sich die umgekehrte Reihenfolge auch Ezech. 5, 6 und Lev. 18, 4.

B, 4.	C, 4.
יען במשפטי מאסו	יען משפטי לא עשו
ואת חקותי לא הלכו בהם	וחקותי מאסו

Vergleicht man aber damit Lev. 26, 43:

יען וביען במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם

so fällt nicht nur das doppelte יען, sondern auch die umgekehrte Reihenfolge auf, was ja wohl kaum Zufall sein kann.[1]

Die Widerspenstigkeit der Söhne (הבנים), der zweiten Generation in der Wüste, wird von den Kommentaren auf die böse Nachrede der Kundschafter gedeutet. In der Tat hat schon ein alter Psalm diese Stelle so aufgefaßt und paraphrasiert. Ps. 106, 34 ff.:

לא האמינו לדברו	וימאסו בארץ חמדה	(24)
לא שמעו בקול יהוה	וירגנו באהליהם	(25)
להפיל אותם במדבר	וישא ידו להם	(26)
ולזרותם בארצות	ולהפי[ץ] זרעם בגוים	(27)

Daß diese Stelle unter dem Einfluß von Ezech. 20 steht, braucht wohl kaum betont zu werden. בארץ חמדה ist eine Wiedergabe von צבי היא לכל הארצות; den Übergang im Geiste des Psalmisten bildet Jerem. 3, 19: ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים. Freilich könnte man dies nicht mit Sicherheit erschließen, wenn nicht im Folgenden handgreiflichere Berührungen und Entlehnungen aus Ezechiel vorlägen: So וישא ידו להם neben נשאתי את ידי להם in B, 4 und C, 4 (V. 15 und 23), dann להפיל אותם במדבר, welches dem במדבר לכלותם und לכלות אפי בם במדבר entspricht. Entscheidend ist natürlich die letzte Zeile ולהפי[ץ] זרעם בגוים ולזרותם בארצות,[2] eine Wendung, die nur in Ezechiel vorkommt und nur aus ihm entlehnt sein kann. Interessant ist die Paraphrase זרעם für אותם unter Rückbeziehung auf הבנים C 2, (V. 21). Um die Übersicht zu erleichtern, gebe ich auf der daneben stehenden Seite in kleiner Schrift die V. 6—24 in drei Kolumnen, wobei ich bemerke, daß die V. 17—19 nur aus Raumrücksichten an unrichtigem Orte stehen.

V. 25—26. Diese wunderlichen Verse haben den Erklärern große Schwierigkeiten bereitet. Der Prophet bezeichnet hier die

[1] יען וביען kommt nur noch Ezech. 13, 10 und יען ביען 36, 3 vor.

[2] Schon Friedmann, Baethgen und vor ihnen andere lesen להפיץ für להפיל.

(6) ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים
[ולהביאם] אל ארץ אשר תרתי להם
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(7) ואמר אליהם
איש שקוצי עיניהם השליכו
ובגלולי מצרים אל תטמאו
אני יהוה אלהיכם

(8) וימרו בי
ולא אבו לשמע אלי
איש את שקוצי עיניהם לא השליכו
ואת גלולי מצרים לא עזבו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בהם
בתוך ארץ מצרים

(9) ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר נודעתי אליהם לעיניהם
להוציאם מארץ מצרים

(17) ותחס עיני אליהם משחתם
ולא עשיתי אותם כלה במדבר
(18) ואמר אל בניהם במדבר
בחקי אבותיכם אל תלכו
ואת משפטיהם אל תשמרו
ובגלוליהם אל תטמאו
(19) אני יהוה אלהיכם

(10) ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר
ואתן להם את חקותי
(11) ואת משפטי הודעתי אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
(12) וגם את שבתותי נתתי להם
לִהְיוֹת לאות ביני וביניהם
לדעת כי אני יהוה מקדשם

(13) וימרו בי בית ישראל במדבר
בחוקותי לא הלכו
ואת משפטי מאסו
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
ואת שבתותי חללו מאד
ואמר לשפך חמתי עליהם
במדבר לכלותם

(14) ואעשה למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
[אשר המה בתוכם]
אשר הוצאתים לעיניהם

(15) וגם אני נשאתי ידי להם במדבר
לבלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(16) יען במשפטי מאסו
ואת חקותי לא הלכו בהם
ואת שבתותי חללו
כי אחרי גלוליהם לבם הולך

19b [אני הוצאתי את אבותיכם מארץ מצרים]
בחקותי לכו
ואת משפטי שמרו
ועשו אותם
(20) ואת שבתותי קדשו
והיו לאות ביני וביניכם
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

(21) וימרו בי הבנים
בחקותי לא הלכו
ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
את שבתותי חללו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בם במדבר

(22) והשיבותי את ידי
ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר הוצאתי א[ב]ותם לעיניהם

(23) גם אני נשאתי את ידי להם במדבר
להפיץ אותם בגוים
ולזרות אותם בארצות
(24) יען משפטי לא עשו
וחקותי מאסו
ואת שבתותי חללו
ואחרי גלולי אבותם היו עיניהם

Vorschrift ,alles was zuerst den Mutterleib durchbricht JHWH zu weihen' (Exod. 13, 13) als eine schlechte Satzung, wonach man nicht leben kann, weil sie vom Volk mißdeutet worden ist und Kinderopfer dargebracht wurden. Diese Verse bilden auch den Übergang zu den Kolumnen D und E, worin eine Schilderung von Israels Betragen im heiligen Land und im Exil gegeben wird. Mit V. 32 schließt die Rede. In diesem Schlußsatz drückt sich der Prophet, wie Friedmann richtig sagt, etwas zweideutig aus: ,Was euch in den Sinn kommt, wird nicht geschehen; ihr werdet nicht wie die Völker „Holz und Steine" verehren'. Letzteres bezeichne sowohl Götzendienst als auch den Tempel in Babylon, den sie bauen wollten; denn in ihm werde JHWH's Geist nicht ruhen — er bleibt Holz und Stein.

Was jetzt folgt, betrifft die Heimkehr aus dem Exil und kann nur nach der Zerstörung des Tempels geschrieben sein. (V. 33—38.) Wollt ihr aber durchaus einen Tempel, so errichtet ihn euren Götzen — entweihet aber dabei meinen heiligen Name nicht; mir wird ein Tempel auf meinem heiligen Berge errichtet werden. (V. 39—40.) In vier gleichmäßig geformten Sätzen (V. 41—44) wird die Zeit nach der Rückkehr geschildert.[1]

Der gedankliche und strophische Aufbau der Rede läßt sich auf folgende Formel zurückführen:

Überschrift in Prosa. Die Frage: (V. 1—2).
Einleitungsstrophe. Die Antwort: 7 (V. 3—4).
Israel in Ägypten und in der Wüste:
Kol. A: 7 + 7 + 7 + 4 (V. 5—9).
Kol. B: 7 + 7 + 4 + 7 (V. 10—16).[2]
Kol. C: 7 + 7 + 4 + 7 (V. 19b—24).
Israel im heiligen Lande und im Exil:
Kol. D: 4 + 7 + 3 (V. 27—29).
Kol. E: 4 + 7 + 3 (V. 30—32).
Israels Heimkehr und Läuterung: 7 + 7 (V. 33—38).
Der Kult in der Fremde und der in Heimat: 7 + 7 (V. 39—40).
In der Heimat: 5 + 5 + 5 + 5 (V. 41—44).

[1] Man beachte in der je ersten Zeile der V. 42—44 וידעתם ,חכרתם und וידעתם und in der je zweiten Zeile der V. 41, 43 und 44 בהוציאי אתכם ,בהביאי אתכם und בעשותי אתכם

[2] Hier folgt die Übergangsstrophe: 7 (V. 17—19a).

Diese Rede Ezechiels ist gewiß von großer historischer Bedeutung, denn sie wirft ein scharfes Licht auf die Zustände in Babylon und auf die Parteiungen und Spaltungen im Leben der Exilierten; aber der Aufbau der Rede und der Stil derselben zeigen große Schwächen. Sie ist ganz prosaisch, es fehlt ihr jeder poetische Schwung und jede rhetorische Kraft. Ganz besonders auffallend ist die Art, wie er die drei historischen Perioden schildert. Anstatt die wichtigsten Ereignisse, welche jene Perioden charakterisieren, hervorzuheben, beschränkt er sich auf die schematische Aufzählung und Wiederholung bestimmter Phrasen, welche die Satzungen, Rechte und Sabbate betreffen.

Diese Rede bildet ein Seitenstück zu Jeremias letzter Rede in Ägypten (Jer. Kap. 44). Was ich über jene Rede gesagt, paßt fast wörtlich auch auf diese: ‚Sie entbehrt jedes großen Schwunges, welcher seinen Reden in der Jugend eigen war, sie ist fast ganz prosaisch und verrät den durch Leiden und Alter niedergebeugten Mann, aber die Zuverlässigkeit seiner Überzeugung, gelangt hier in den schlichten Worten geradeso zum Ausdruck wie in den besten Reden und die Art der Komposition ist dieselbe geblieben‘.[1]

Sie unterscheidet sich aber dennoch von jener Rede. Ezechiel ist nicht niedergebeugt, er sieht und verkündet das Wiederaufleben des Staates. Auch fehlt seiner Rede das, was das Kennzeichen jener Rede Jeremias ist — die Schlichtheit. Sie ist in echt Ezechiel'scher Manier gekünstelt. Aber gerade die Schwächen dieser Rede lassen das Gerippe derselben deutlich hervortreten. Freilich waren in ihr wie in der ‚Beinervision‘ die Gebeine zerstreut und der Aufbau nicht zu erkennen, so deutlich und scharf auch ihr Schöpfer ihn markiert hat. In der strophischen Gliederung, die ich hier vorlege, kommt er zur vollen Geltung und gibt uns ein treues Bild des Gedankenganges.

---

[1] *Die Propheten* I, S. 93.

Ezechiel Kap. 23.

Eine Rede ganz anderer Art als die in Kap. 20 überlieferte liegt hier vor. Es verlohnt sich, ihre Ursprünge und die Wurzeln ihrer Komposition zu verfolgen. Der erste, der Israel mit der treulosen, ehebrecherischen Frau verglich, ist der Prophet Hosea. Die Rede Hoseas (2, 4—17) hat Ezechiel vorgelegen und unzweifelhaft anregend auf ihn gewirkt, wobei er allerdings aus ihr keine so deutliche Entlehnungen gemacht hat wie anderwärts, aber Spuren der Verwandtschaft sind vielleicht noch wahrzunehmen, wenn auch nicht mit unserer, so doch mit einer anderen, ältern Rede, (Ezech. Kap. 16) aus der sich die unserige vermittelst Beimengung anderer Elemente erst entwickelt hat.

In Hosea fordert der rechtmäßige Ehegemahl die treulose Frau zur Um- und Rückkehr auf. Er droht, ihr die nötigen Lebensbedürfnisse, die er ihr gewährt, sowie ihre Bekleidung und den Luxus, den er ihr gespendet hatte, zu entziehen: Brot und Wasser, Wolle und Leinen, Korn, Most und Öl und Silber und Gold; denn sie brachte davon ihre Opfer den Götzen (Baʿalim) dar, für sie legte sie sich Schmuck an, Ringe und Geschmeide, und das Silber und Gold verwendete sie für die Baʿalim. Er will sie auch nackt ausziehen und ihren Liebhabern bloßstellen.

Genau nach demselben Rezept verfuhr Ezechiel, nur daß die einfachen Verhältnisse Palästinas einem gesteigerten Luxus weichen mußten. Korn, Most und Öl reichten für die jugendliche Geliebte nicht mehr aus, es wurden ihr Feinmehl, Öl und Honig gereicht. Als Bekleidung erhielt sie bunte Gewänder (רקמה), Schuhe aus ägyptischem Leder (תחש), Byssus (שש) und Seide (משי). Als Schmuck bekam sie Geschmeide, Armspangen und Halskette, Nasen- und Ohrenringe und sogar eine prächtige Krone.[1]

Man sieht, daß Ezechiel nur mutatis mutandis dasselbe sagt, was Hosea vor ihm gesagt hat. Er trug nur den veränderten Verhältnissen der Zeiten und Länder Rechnung. Auch ließ er sie die

[1] Vergl. Ezech. 16, 10ff. und 37ff.

Gewänder ausziehen, den Schmuck ablegen und vor den Liebhabern nackt und bloß dastehen.[1] Neben Hosea hat noch ein anderer Prophet das Volk unter dem Bilde einer liebenden und dann treulosen Frau behandelt, und zwar wohl auch im Anschluß an Hosea.

Jer. 2, 2: ‚So spricht JHWH: Ich gedenke der Huld deiner Jugend, der bräutlichen Liebe, wie du mir folgtest in die Wüste, in ein unbebautes Land.

Als Gegenstück dazu:

3, 6 ff. Sahest du, was getan hat die Abtrünnige, Israel?
Sie geht hin auf jeden hohen Berg
Und unter jeden grünen Baum und hurt dort.
Ich dachte, nachdem sie all dies getan,
Werde sie zu mir zurückkehren, sie kehrte aber nicht zurück, etc.

Hier in Ezechiel sind nun aus einer treulosen Frau zwei geworden, zwei Schwestern die einander an Buhlerei und Treulosigkeit zu überbieten suchen.

In der Tat taucht schon in Ezechiel Kap. 16, 46 neben der Hauptperson auch die ältere Schwester Samaria auf, aber noch so ganz nebenbei, so daß auch einer jüngeren Schwester (Sodom) gedacht wird — die Hauptperson bleibt aber Juda.

Daraus erwuchs aber nach und nach das Gleichnis von den beiden Schwestern, Ohola und Oholiba, welches hier nun folgt:

(1) ויהי דבר יהוה אלי לאמר

(2) בן אדם שתים נשים בנות אם אחת היו

(3) ותזנינה במצרים בנעוריהן זנו
שמה מעכו שדיהן ושם עשו דדי בתוליהן

(4) ושמותן אהלה הגדולה ואהליבה אחותה
ותהיינה לי ותלדנה בנים ובנות
ושמותן שמרון אהלה וירושלם אהליבה

(5) ותזן אהלה תחתי
ותעגב אל מאהביה
אל אשור קרובים

[1] Vergl. Hos. S. 16—17 und Ezech. 16, 22, 43 und 60.

(6) לבושי תכלת פחות וסגנים
בחורי חמד כלם
פרשים רכבי סוסים

(7) ותתן תזנותיה עליהם
מבחר בני אשור כלם
ובכל אשר ענבה
בכל גלוליהם נטמאה

(8) ואת תזנותיה ממצרים לא עזבה
כי אותה שכבו בנעוריה
והמה עשו דדי בתוליה
וישפכו תזנותם עליה

(9) לכן נתתיה ביד מאהביה
ביד בני אשור
אשר ענבה עליהם

(10) המה גלו ערותה
בניה ובנותיה לקחו
ואותה בחרב הרגו
ותהי שם לנשים
ושפוטים עשו בה

---

(11) ותרא אחותה אהליבה
ותשחת ענבתה ממנה[1]

(12) אל בני אשור [2]קרובים
פחות וסגנים[2] לבושי מכלול
פרשים רכבי סוסים
בחורי חמד כלם[3]

(14) ותוסף אל תזנותיה
ותרא אנשים מחקים[4] על הקיר
צלמי כשדים חקוקים בששר

---

[1] MT add. ואת תזנותיה מזנוני אחותה

[2] MT. ענבה פחות וסגנים קרובים.

[3] MT add. V. 13: וארא כי נטמאה דרך אחד לשתיהן.

[4] MT. אנשי מחקה.

(15) חגורי אזור במתניהם
סרוחי טבולים בראשיהם
מראה שלשים כלם
דמות בני בבל
כשדים ארץ מולדתם

(16) ותעגב עליהם למראה עיניה
ותשלח מלאכים אליהם כשדימה
(17) ויבאו אליה בני בבל למשכב דודים
ויטמאו אותה בתזנותם
ותטמא בם ותקע נפשה מהם
(18) ותגל תזנותיה ותגל את ערותה
ותקע נפשי מעליה
כאשר נקעה נפשי מעל אחותה

(19) ותרבה את תזנותיה
לזכר את ימי נעוריה[1]
(20) ותעגבה על פלגשיהם
אשר בשר חמורים בשרם
וזרמת סוסים זרמתם
(21) ותפקדי את זמת נעוריך
בעשות ממצרים דדיך
ומעך[2] שדי נעוריך|

(22) לכן אהליבה כה אמר אדני יהוה
הנני מעיר את מאהביך עליך
את אשר נקעה נפשך מהם
והבאתים עליך מסביב
(23) בני בבל וכל כשדים
פקוד ושוע וקוע כל בני אשור אותם
בחורי חמד פחות וסגנים כלם
שלשים וקרואים[3] רכבי סוסים כלם

---

[1] MT add. אשר זנתה בארץ מצרים

[2] MT. למען

[3] l. וקרובים.

(24) ובאו עליך הצן
רכב וגלגל ובקהל עמים
צנה ומגן וקבע
ישימו עליך סביב
ונתתי לפניהם משפט
ושפטוך במשפטיהם
(25) ונתתי קנאתי בך
ועשו אותך בחמה

אפך ואזניך יסירו
ואחריתך בחרב תפל[1]
(26) והפשיטוך את בגדיך
ולקחו כל תפארתך
(27) והשבתי זמתך ממך
ואת זנותך מארץ מצרים
ולא תשאי עיניך אליהם
ומצרים לא תזכרי עוד

Übersetzung.

(1) Und es ward das Wort JHWH's an mich also:

(2) Menschenkind, es waren zwei Weiber, Töchter einer Mutter
(3) Und sie hurten in Ägypten, in ihrer Jugend hurten sie;
Dort wurden ihre Brüste gedrückt, dort ihr jungfräulicher Busen betastet.
(4) Ihre Namen sind: Ohola, die ältere, und Oholiba, ihre Schwester.
Und sie wurden mein und gebaren Söhne und Töchter,
Ihre Namen sind: Samaria-Ohola und Jerusalem-Oholiba.

---

(5) Und es hurte Ohola unter mir
Und buhlte mit ihren Liebhabern,
Mit den Söhnen Assurs, den nahen (Helden),
(6) In Purpur gekleideten, Satrapen und Statthaltern,
Lauter anmutigen Jünglingen,
Reitern hoch zu Roß.

---

[1] TM add. המה בניך ובנותיך יקחו ואחריתך תאכל באש.

(7) Und sie richtete ihre Hurerei auf sie,
Auserlesene Söhne Assurs allzumal
Und bei allen, mit denen sie buhlte,
Bei all ihren Götzen verunreinigte sie sich.
(8) Und ihre Hurerei aus Ägypten gab sie nicht auf;
Denn sie hatten sie in ihrer Jugend beschlafen,
Sie ihren jungfräulichen Busen gedrückt
Und ihre Hurerei über sie ausgegossen.

(9) Darum gab ich sie in die Hand ihrer Buhler,
In die Hand der Söhne Assurs,
Mit denen sie gebuhlt hatte.
(10) Sie entblößten ihre Scham,
Nahmen ihre Söhne und Töchter weg,
Sie selbst töteten sie mit dem Schwerte
Und sie ward zum Exempel unter den Weibern
Und sie vollstreckten das Gericht an ihr.

---

(11) Und es sah das ihre Schwester Oholiba
Und trieb noch verderblicher ihre Buhlerei als sie
(12) Mit den Söhnen Assurs, den nahen (Helden),
Statthaltern und Satrapen, herrlich gekleideten,
Reitern hoch zu Roß,
Lauter anmutigen Jünglingen.

(14) Sie aber trieb weiter ihre Hurerei,
Sie erblickte Männer eingegraben in die Wand,
Bilder von Chaldäern, mit Mennige gezeichnet,
(15) Gegürtet mit Gurten an ihren Hüften,
Mit herabhängenden Turbanen an ihren Häuptern,
Insgesamt wie Hauptleute anzuschauen,
Ein Abbild der Söhne Babels,
Deren Geburtsland Chaldaea ist.

(16) Da buhlte sie um jene auf das Ansehen ihrer Augen hin
Und schickte Boten zu ihnen nach Chaldaea.
(17) Und es kamen die Söhne Babels zu ihr zum Liebeslager
Und verunreinigten sie durch ihre Hurerei.
Und als sie unrein durch sie ward, riß sie sich von ihnen los.

(18) Und als sie ihre Hurerei offen trieb und ihre Scham entblößte,
Da riß sich meine Seele von ihr los,
Wie sich meine Seele von ihrer Schwester losgerissen hatte.

(19) Sie aber mehrte ihre Hurerei,
Indem sie der Tage der Jugend gedachte,
(20) Und sie buhlte mit ihren Kebsmännern,
Deren Glied wie das Glied von Eseln
Und deren Erguß wie der Erguß von Hengsten ist.
(21) Und so suchtest du die Unzucht deiner Jugend,
Da die von Ägypten deine Brüste drückten
Und deinen jungfräulichen Busen betasteten.

---

(22) Darum, Oholiba, spricht also der Herr JHWH:
Siehe, ich errege deine Liebhaber wider dich,
Von denen deine Seele sich losgerissen,
Und bringe sie von ringsum gegen dich,
(23) Die Söhne Babels und alle Chaldäer,
Pekod, Schoʿa und Koʿa, alle Söhne Assurs mit ihnen,
Anmutige Jünglinge, alle Statthalter und Satrapen,
Wagenkämpfer und Helden, hoch zu Roß alle.

(24) Und es werden zu dir kommen in Haufen,
Wagen und Räder und Völkermengen.
Schirmdach, Schild und Helm
Werden sie rings um dich aufstellen.
Und ich übertrage ihnen das Gericht
Und sie werden dich richten nach ihrem Rechte.
(25) Und ich richte meinen Eifer gegen dich,
Daß sie an dir mit Grimm verfahren.

Deine Nase und deine Ohren werden sie entfernen
Und dein Überrest wird durch das Schwert fallen.
(26) Und sie werden dir deine Kleider ausziehen
Und deine Prachtgeschmeide nehmen.
(27) Und ich werde beendigen deine Unzucht
Und deine Hurerei aus dem Ägypterlande her,
Daß du deine Augen nicht mehr zu ihm erhebst
Und Ägyptens nicht mehr gedenkest.

Der Aufbau der Rede ist recht deutlich. In einer kurzen Einleitung (V. 2—4) werden die zwei Schwestern, die schon in Ägypten ihre Buhlkünste getrieben haben, vorgestellt. Sie wurden beide von ihrem Ehegatten heimgeführt, wie es in Babylon ja möglich war, zwei Schwestern nebeneinander zu heiraten.

Darauf folgt die Geschichte der ältern Schwester, der Ohola-Samaria in drei Strophen (6 + 8 + 8): I. (V. 5—6). Sie wird ihrem Manne untreu und buhlt um die Liebe der heldenhaften Söhne Assurs, lauter anmutiger Jünglinge, Reiter hoch zu Roß.

II. (V. 7—8). Es bleibt natürlich nicht beim Flirten, sie gibt sich allen hin — vergißt aber nach echter Art der Buhlerinnen nicht ihrer Jugendliebe in Ägypten.

III. (V. 9—10). Nun folgt rasch die Strafe. Sie wird ihren Buhlen, den Assyrern ausgeliefert. Sie stellen sie bloß hin, nehmen ihr die Kleider weg und töten sie selbst mit dem Schwert.

Die Geschichte der jüngern Schwester Oholiba-Jerusalem ist nur etwas verwickelter, führt aber zu einer gleichen Katastrophe. Formell besteht sie aus sieben Strophen (6 + 3 × 8 + 3 × 8). Die einleitende Strophe korrespondiert mit der gleichen Strophe der Ohola-Geschichte. Die anmutigen Erscheinungen der jugendlichen Krieger haben es beiden Schwestern angetan. Die Einbildungskraft der jüngern ist aber lebhafter; sie verliebt sich in die Reliefgestalten der Chaldäer (V. 14—15). Sie ladet bald die leibhaftigen Babylonier ein, hat sie aber nach kurzem Liebesrausch satt — aber auch ihr Ehegemahl reißt sich von ihr los (V. 16—18). Und wiederum tauchen die Ägypter auf; denn alte Liebe rostet nicht (V. 19—21).

Mit einem Darum wird nun wie oben V. 9 die Strafe eingeleitet. Es kommen die Chaldäer und mit ihnen oder unter ihnen auch die Assyrer, die anmutigen Jünglinge alle hoch zu Roß (V. 22—23). Sie rücken mit Heeresmacht heran und vollführen das Gericht (V. 24—25). Sie berauben sie des Schmuckes und der Kleider und töten sie selbst — so hat die Buhlerei vom Ägypterland her ein Ende (V. 25—27).

Es mögen hier noch einige Bemerkungen folgen, welche die Auslassungen und Umstellungen sowie einige auffallende Übersetzungen rechtfertigen und begründen.

V. 5. קרובים übersetze ich durch ‚Helden' nach dem Vorgange von Ewald, der es mit קְרָב ‚Krieg' zusammengestellt hat. Die Unsicherheit der Überlieferung (es steht dafür V. 23 קרואים läßt es als möglich erscheinen, daß hier ein babyl.-assyr. Wort קרודים (*ḳurâdu*) vorliegt, wie Paul Haupt glücklich vermutet hat.

V. 11[e] ist von mir als überflüssig und die Responsion zu V. 5 und 9 störend weggelassen worden. Die Umstellung in V. 12 erklärt sich aus den Parallelstellen.

V. 13 unterbricht die Erzählung in der dritten Person und scheint eine Glosse zu sein, die möglicherweise von Ezechiel selbst herrührt.

V. 19c halte ich ebenfalls für vom Propheten selbst eingefügte erklärende Glosse.

V. 25e—f scheint mir derselben Kategorie von Glossen anzugehören. Der Prophet Ezechiel, der sich mit der Glossierung des Zephanja versucht hat, mag auch am Rande seines eigenen Manuskripts manche dunkle Wendung gedeutet haben. Diese Erklärungen sind dann später in den Text aufgenommen worden und stören so den Sinn und die strophische Gliederung. Der Prophet drückt sich hier dunkel aus: ‚Sie werden deine Nase und deine Ohren entfernen und den Überrest von dir in Feuer verbrennen.' Da Jerusalem weder eine Nase noch Ohren hat, so erklärt er es durch ‚Söhne und Töchter'. Sie werden Jerusalem verbrennen, aber nicht auch alle Kostbarkeiten, die sie sich aneignen möchten. Dies besagt V. 26, den manche Kommentare, weil er ihnen nicht in dem Zusammenhange zu passen schien, einfach streichen oder umstellen möchten.

Psalm 78.

Durch die Beschäftigung mit Ezech. Kap. 20 und die eingehende Kommentierung dieser merkwürdigen Rede bin ich fast zufällig auf den Strophenbau dieses Psalms gestoßen. Die drei respondierenden Verse im Ezechiel

A, 2, 1 (V. 8) וימרו בי
B, 2, 1 (V. 13) וימרו בי בית ישראל במדבר
C, 2, 1 (V. 21) וימרו בי הבנים

waren die Ursache, daß ich das Wort המרה weiter in der heiligen Schrift verfolgte und dabei in Ps. 78 folgende Verse notierte:

V. 17—18.

(17) ויוסיפו עוד לחטא לו   למרות עליון בציה
(18) וינסו אל בלבבם   לשאל אכל לנפשם

V. 40—41.

(40) כמה ימרוהו במדבר   יעציבוהו בישימון
(41) וישובו וינסו אל   וקדוש ישראל התוו

V. 56—57.

(56) וינסו וימרו את אלהים עליון   ועדותיו לא שמרו
(57) ויסגו ויבגדו כאבותם   נהפכו כקשת רמיה

Der respondierende Charakter dieser drei Versgruppen fiel mir sofort in die Augen und ich untersuchte zunächst den Psalm auf seinen Inhalt und fand, daß die Verse jedesmal den Beginn eines neuen Abschnittes markieren; ferner fand ich, daß die Abschnitte mit Ausnahme des zweiten annähernd gleich groß sind. Der erste Abschnitt hat 16 Verse, der dritte 16 und der vierte 17 Verse.

Der zweite Abschnitt zählt 23 Verse, zerfällt aber in zwei Teile, von denen der erste 15, der zweite 8 Verse zählt. Der Beginn des zweiten Teiles ist Vers 32:

בכל זאת חטאו עוד   ולא האמינו בנפלאותיו

Demnach zerfällt der Psalm in fünf Abschnitte, die nach den massoretischen Versen eingeteilt folgendes Schema ergeben:

$$(16 + 15) + 8 + (16 + 17)$$

Eine weitere Prüfung der respondierenden Versgruppe 56—57 ergab, daß 56 a viel zu lang und daß in V. 57 das Wörtchen ויסגו mindestens sehr verdächtig ist, da sonst das Niphal נסוג fast ausnahmslos mit אחור oder מאחרי konstruiert wird.[1] Ich vermute daher, daß ויסגו eine Verschreibung für וינסו ist, das in der Tat noch im ersten Verse erscheint. Die beiden Verse mögen ursprünglich gelautet haben:

(56) וימרו את אלהים עליון — ועדותיו לא שמרו
(57) וינסו אל ויבגדו כאבותם — נהפכו כקשת רמיה

Da die überlieferten Verse nicht immer mit den Doppelstichen, die man wohl in der Regel in den Psalmen voraussetzen muß und die in diesem Psalm auch durchgeführt sind, zusammenfallen, so zerlegte ich den Psalm in Doppelstichen, ergänzte wohl auch ausgefallene Glieder und so ergab sich mir

für	Abschnitt	I	(V. 1—16)	18	Doppelstiche[2]
„	„	II	(V. 17—31)	18	„
„	„	III	(V. 32—39)	9	„
„	„	IV	(V. 40—55)	18	„
„	„	V	(V. 56—72)	18	„

im ganzen also 81 Doppelzeilen.

Beim Aufbau dieses Psalms müssen in erster Reihe die Spuren verfolgt werden, die uns die strophische Gliederung an die Hand gibt, weil diese allein uns den beabsichtigten Gedankengang des Verfassers enthüllen kann, wogegen jede andere Einteilung nur aus der subjektiven Betrachtungsweise des Erklärers hervorgeht.

Bei der strophischen Gliederung aber kommt es darauf an, ob diese durch bestimmte Kennzeichen oder durch Überlieferung auf den Verfasser zurückgeht oder ob sie in der Einbildung des Kommentators ihren Ursprung hat. Daß ein scharf beobachtender Erklärer, der sich in den Geist der Dichtung eingelebt hat, oft das Richtige trifft, ist zweifellos — er geht aber ebenso oft irre.

[1] Eine Ausnahme bildet die dunkle Stelle Micha 2, 6.

[2] Genau gerechnet 19, man darf aber wohl eine Doppelzeile für überschüssig ansehen.

Ein höchst lehrreiches Beispiel für diese Tatsache bildet die strophische Gliederung dieses Psalms durch Duhm. Er zerlegt ihn in 27 Strophen von je drei Doppelstichen. Die Summe der Doppelzeilen stimmt also bei Duhm und mir überein. Auch in Bezug der Zeilenabteilung herrscht im großen und ganzen Übereinstimmung und nur in wenigen Fällen weichen wir voneinander ab. In den letzten drei Abschnitten III, IV und V ist die Zeileneinteilung genau die gleiche, nur in den ersten zwei Abschnitten I und II ergeben sich geringfügige Differenzen.

Der große Unterschied zwischen Duhms und meiner strophischen Gliederung besteht aber darin, daß Duhm subjektiv vorgeht und Strophen bildet, wo in Wirklichkeit vom Autor Strophen nicht beabsichtigt waren, wogegen ich nur die Abschnitte als Strophen oder Absätze oder sagen wir als Tiraden bezeichne, von denen ich den Beweis führen konnte, daß sie im Plane des Autors lagen.

Der Übersicht wegen gebe ich neben meinem Texte die Übersetzung Duhms mit kleinen Änderungen, die durch ein Sternchen angedeutet sind, und notiere dann die Abweichungen, die sich aus Vergleichung beider ergeben.

משכיל לאסף

I.

1	(1)	האזינה עמי תורתי	הטו אזנכם לאמרי פי
2	(2)	אפתחה במשל פי	אביעה חידות מני קדם
3	(3)	אשר שמענו ונדעם	ואבותינו ספרו לנו
4	(4)	לא נכחד מבניהם	לדור אחרון מספרים
5		תהלות יהוה ועזוזו	ונפלאותיו אשר עשה
6	(5)	ויקם עדות ביעקב	ותורה שם בישראל
7		אשר צוה את אבותינו	להודיעם לבניהם
8	(6)	למען ידעו[1] בנים יולדו	יקומו ויספרו לבניהם
9	(7)	וישימו באלהים כסלם	ולא ישכחו מעללי אל[2]
10	(8)	ולא יהיו כאבותם	דור סורר ומורה
11		דור לא הכין לבו	ולא נאמנה את אל רוחו[3]

[1] MT add דור אחרון. [2] MT add. ומצותיו ינצרו.

[3] V. 9 lautet in MT.: בני אפרים נשקי רמי קשת הפכו ביום קרב

12	(10)	לא שמרו ברית אלהים	ובתורתו מאנו ללכת
13	(11)	וישכחו עלילותיו	ונפלאותיו אשר הראם
14	(12)	נגד אבותם עשה פלא	בארץ מצרים שדה צען
15	(13)	בקע ים ויעבירם	ויצב מים כמו נד
16	(14)	וינחם בענן יומם	וכל הלילה באור אש
17	(15)	יבקע צרים במדבר	וישק כתהמת [ע]רבה[1]
18	(16)	ויוצא נוזלים מסלע	ויורד כנהרות מים

II.

1	(17)	ויוסיפו עוד לחטא לו	למרות עליון בציה
2	(18)	וינסו אל בלבבם	לשאל אכל לנפשם
3	(19)	וידברו באלהים אמרו	היוכל אל לערך שלחן
4	(20)	הן הכה צור ויזובו מים	ונחלים ישטפו [במדבר][2]
5		הגם לחם יוכל תת	אם יכין שאר לעמו
6	(21)	לכן שמע יהוה ויתעבר	[ואפו חרה מאד]
7		ואש נשקה ביעקב	וגם אף עלה בישראל
8	(22)	כי לא האמינו באלהים	ולא בטחו בישועתו
9	(23)	ויצו שחקים ממעל	ודלתי שמים פתח
10	(24)	וימטר עליהם מן לאכל	ודגן שמים נתן למו
11	(25)	לחם אבירים אכל איש	צידה שלח להם לשבע
12	(26)	יסע קדים בשמים	וינהג בעזו תימן
13	(27)	וימטר עליהם כעפר שאר	וכחול ימים עוף כנף
14	(28)	ויפל בקרב מחנהו	סביב למשכנותיו
15	(29)	ויאכלו וישבעו מאד	ותאותם יביא להם
16	(30)	לא זרו מתאותם	עוד אכלם בפיהם
17	(31)	[וירא יהוה ויתעבר]	ואף אלהים עלה בהם
18		ויהרג במשמניהם	ובחורי ישראל הכריע

III.

1	(32)	בכל זאת חטאו עוד	ולא האמינו בנפלאותיו
2	(33)	ויכל בהבל ימיהם	ושנותם בבהלה
3	(34)	אם הרגם ודרשוהו	ושבו ושחרו אל
4	(35)	ויזכרו כי אלהים צורם	ואל עליון גואלם
5	(36)	ויפתוהו בפיהם	ובלשונם יכזבו לו

[1] Nach Grätz und Duhm.

[2] במדבר ist aus V. 19 herübergenommen.

6	(37)	ולבם לא נכון עמו	ולא נאמנו בבריתו
7	(38)	והוא רחום [וחנון]	יכפר עון ולא ישחית
8		והרבה להשיב אפו	ולא יעיר כל חמתו
9	(39)	ויזכר כי בשר המה	רוח הולך ולא ישוב

IV.

1	(40)	כמה ימרוהו במדבר	יעציבוהו בישימון
2	(41)	וישובו וינסו אל	וקדוש ישראל התוו
3	(42)	לא זכרו את ידו	יום אשר פדם מני צר
4	(43)	אשר שם במצרים אתותיו	ומופתיו בשדה צען
5	(44)	ויהפך לדם יאריהם	ונוזליהם כל ישתיון
6	(45)	ישלח בהם ערוב ויאכלם	וצפרדע ותשחיתם
7	(46)	ויתן לחסיל יבולם	ויגיעם לארבה
8	(47)	יהרג בברד גפנם	ושקמותם בחנמל
9	(48)	ויסגר לברד בעירם	ומקניהם לרשפים
10	(49)	ישלח בם חרון אפו	עברה וזעם וצרה
11		משלחת מלאכי רעים	(50) יפלס נתיב לאפו
12		לא חשך ממות נפשם	וחיתם לדבר הסגיר
13	(51)	ויך כל בכור במצרים	ראשית אונים באהלי חם
14	(52)	ויסע כצאן עמו	וינהגם כעדר במדבר
15	(53)	וינחם לבטח ולא פחדו	ואת אויביהם כסה הים
16	(54)	ויביאם אל גבול קדשו	הר זה קנתה ימינו
17	(55)	ויגרש מפניהם גוים	ויפילם בחבל נחלה
18		וישכן באהליהם	[כל] שבטי ישראל

V.

1	(56)	וימרו את אלהים עליון	ועדותיו לא שמרו
2	(57)	[וינסו אל] ויבגדו כאבותם	נהפכו כקשת רמיה
3	(58)	ויכעיסוהו בבמותם	ובפסיליהם יקניאוהו
4	(59)	שמע אלהים ויתעבר	וימאס מאד בישראל
5	(60)	ויטש משכן שלו	אהל שכן באדם
6	(61)	ויתן לשבי עזו	ותפארתו ביד צר
7	(62)	ויסגר לחרב עמו	ובנחלתו התעבר
8	(63)	בחוריו אכלה אש	ובתולותיו לא הוללו
9	(64)	כהניו בחרב נפלו	ואלמנותיו לא תבכינה

10 (65) ויקץ כישן אדני כגבור מתרונן מיין
11 (66) ויך צריו אחור חרפת עולם נתן למו
12 (67) וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר
13 (68) ויבחר את־שבט יהודה את הר ציון אשר אהב
14 (69) ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם
15 (70) [וימאס בשאול ממלך] ויבחר בדוד עבדו
16 ויקחהו ממכלאות צאן (71) מאחר עלות הביאו
17 לרעות ביעקב עמו ובישראל נחלתו
18 (72) וירעם כתם לבבו ובתבונות כפיו ינחם

Erster Abschnitt.

1 (1) Hör', mein Volk, auf meine Lehre,
Neigt das Ohr zu meinen Worten,
2 (2) Laßt den Mund zum Spruch mich öffnen,
Sprudeln Rätsel aus der Vorzeit,
3 (3) Die wir hörten und verstanden,
Die die Väter uns erzählten.
4 (4) Nicht verhehlten wir's den Söhnen,
Wir erzählten es späterm Nachwuchs,
5 Jahwes Ruhmeswerk und Stärke
Und die Wunder, die er tat,
6 (5) Wie er Zeugnis schuf in Jakob,
Thora gab in Israel,
7 Die er auftrug unseren Vätern,
Kundzumachen ihren Söhnen,
8 (6) *Damit es die Nachgebornen lernen,
Ihren Söhnen zu erzählen,
9 (7) Ihr Vertrauen auf Jahwe setzten
Und sein Werk sie nicht vergäßen.*
10 (8) Nicht wie ihre Väter würden,
Ein Geschlecht, rebellisch, trotzig.
11 Ein Geschlecht, des Herz nicht fest war
Und des Geist nicht treu zu Gott hielt,*
12 (10) Hielt nicht Jahwes Bund und wollte
Nicht in seiner Thora wandeln.
13 (11) Sie vergaßen seine Taten
Und die Wunder, die er sehn ließ.

14 (12) Wunder tat er vor den Vätern
In Ägypterland, um Zoan,
15 (13) Ließ sie durchs geteilte Meer gehn,
Staute Wasser einem Damm gleich,
16 (14) Führte Tags sie durch die Wolke,
Jede Nacht durch Feuerschein,
17 (15) Spaltete in der Wüste Felsen,
Ließ die Steppen Fluten trinken,
18 (16) Brachte Bäche aus den Steinen,
Ließ wie Ströme Wasser stürzen.

Zweiter Abschnitt.

1 (17) Doch sie sündigten und reizten
Noch den Höchsten in der Steppe,
2 (18) Sie versuchten Gott im Herzen,
Speise fordernd, die sie möchten,
3 (19) *Sie redeten wider Gott und sprachen:
‚Kann Gott einen Tisch anrichten?'
4 (20) *Sieh, er schlug den Stein, da flossen Wasser
und Bäche strömten [in der Wüste]:
5 Wird er Brot auch geben können
Oder Fleisch dem Volke verschaffen?'
6 (21) Darum [erzürnte der Höchste]
Jahwe hörte es, brauste über,
7 Feuer glühte gegen Jakob,
Zorn stieg gegen Israel auf,
8 (22) Weil sie nicht an Jahwe glaubten,
Nicht auf seine Hilfe trauten.
9 (23) Er gebot den Wolken droben,
Öffnete des Himmels Türen,
10 (24) Regnet' auf sie Mannaspeise,
Himmels Brotkorn gab er ihnen,
11 (25) Brote der starken Engel aß man,
Zehrung schickte er bis zur Sätte.
12 (26) Ließ den Ost im Himmel aufstehen,
Führte in Kraft den Süd herbei,
13 (27) Regnet' ihnen Fleisch wie Staub,
Vögel gleich dem Sand des Meeres,

14 (28) Warf sie mitten in sein Lager,
Rings um seine Wohnung her.
15 (29) Und sie aßen übersatt sich,
Ihr Gelüsten bracht' er ihnen.
16 (30) Doch als noch die Speise im Munde,
*Ihres Gelüstes noch nicht überdrüssig,
17 [Da sah Jahwe und brauste über]
(31) Und Gottes Zorn stieg auf sie auf,
18 Viele ihrer Starken würgte er,
Streckte Israels Jugend nieder.

Dritter Abschnitt.

1 (32) Trotzdem sündigten sie weiter,
Glaubten nicht an seine Wunder:
2 (33) So ließ er wie Hauch ihr Leben
Schwinden, ihre Jahr' in Schrecken
3 (34) Schlug er hin, so fragten sie,
Suchten schnellbekehrt nach Gott.
4 (35) Dachten dran, ihr Fels sei Jahwe
Und der Höchste ihr Erlöser,
5 (36) Und betörten mit dem Mund ihn,
Logen ihm mit ihrer Zunge,
6 (37) Wo ihr Herz doch nicht zu ihm hielt,
Seinem Bund sie untreu waren.
7 (38) Er, barmherzig, [ließ sie nicht],
Schuldvergebend folgte er nicht,
8 Hielt gar oft den Zorn zurück,
Ließ nicht los den ganzen Grimm,
9 (39) Dachte dran, daß Fleisch sie seien,
Hauch, der geht und nicht zurückkehrt.

Vierter Abschnitt.

1 (40) Wie viel reizten in der Wüste,
Kränkten sie ihn in der Steppe,
2 (41) Wider Gott versuchend und den
Heiligen Israels betrübend
3 (42) Ungedenk der Hand, des Tages,
Wo er sie vom Feind befreite!

4 (43) Zeichen tat er in Ägypten,
Wunder im Gefilde Zoans,
5 (44) Wandelt' ihre Nil' in Blut
Ihre Bäche, nicht zu trinken,
6 (45) Sandte Fliegen, sie zu fressen,
Frösche auch, sie zu verderben;
7 (46) Gab dem Fresser ihr Gewächs
Und der Heuschreck' ihre Arbeit,
8 (47) Schlug mit Hagel ihren Weinstock
Und mit Reif die Sykomoren,
9 (48) Übergab der Pest ihr Vieh
Und den Seuchen ihre Herden.
10 (49/50) *Er bahnt dem Zorne einen Weg,
Er schickt auf sie die Glut des Zornes
11 Mit Überwallen, Grimm und Drangsal,
Schickt eine Sendung böser Engel,
12 Hält nicht zurück vom Tod ihr Leben,
Gibt ihre Seele preis der Pest,
13 (51) Schlug die Erstgeburt Ägyptens,
Mannheits Erstlinge bei Ham,
14 (52) Ließ sein Volk wie Schafe wandern,
Führt' in Wüsten sie wie Herden,
15 (53) Leitete sie frei von Schrecken —
Doch die Feinde barg das Meer.
16 (54) Brachte sie zum heiligen Lande
Auf's Gebirg, das er gewann,
17 (55) Trieb vor ihnen Völker aus,
Teilte mit der Schnur ihr Erbe,
18 Ließ in ihren Zelten wehen
Israels [gesamte] Stämme.

Fünfter Abschnitt.

1 (56) *Dennoch reizten sie den Höchsten
Und bewahrten nicht sein Zeugnis,
2 (57) *[Gott versuchend], treulos wie die Väter
Wandten sich, ein schlechter Bogen,
3 (58) Brachten ihn in Zorn mit Höhen,
In Ereiferung mit Bildern.

4 (59) Jahwe hört' es, brauste über,
Israel verwarf er gar,
5 (60) Ließ das Wohnzelt Silos fahren,
Wo er wohnte in der Menschheit,
6 (61) Gab gefangen seine Stärke,
Seine Ehre in Drängers Hand;
7 (62) Überließ sein Volk dem Schwerte,
Auf sein Erbe zürnte er;
8 (63) Seine Mannschaft fraß das Feuer,
Hochzeit hatte nicht die Jungfrau,
9 (64) Priester fielen durch das Schwert,
Unbeweint von ihren Wittwen.
10 (65) Wie vom Schlaf erwachte Jahwe,
Wie ein Held, den Wein bezwungen.
11 (66) Gab nun seinen Gegnern Schläge,
Ewige Schande gab er ihnen,
12 (67) Da verwarf er Josephs Zelt,
Wählte Ephraim nicht länger.
13 (68) Dafür wählt' er Judas Stamm,
Zions Hügel, den er liebt,
14 (69) Schuf sein Haus gleich Erd und Himmel,
Die auf ewig er gegründet!
15 (70) [Und verwarf den Saul als König],
Wählte David seinen Knecht.
16 Nahm ihn von der Schafe Hürden
(71) Holte ihn von den Säugenden,
17 Jakob nun, sein Volk, zu weiden
Und sein Erbe Israel;
18 (72) Der hat sie gar fromm geweidet,
Sie mit kluger Hand geleitet!

— —— —

Der Gedankengang des Psalms ist recht eigenartig, er schließt sich bezüglich der Reihenfolge in keiner Weise der historischen Überlieferung an wie etwa Ps. 105, sondern ist im ganzen etwas sprunghaft und greift oft auf Dinge zurück, die man als erledigt ansehen konnte.

Abschnitt I (V. 1—16) enthält die Aufforderung des Dichters, seinen Worten zu lauschen und die Schilderung der geschichtlichen Ereignisse aus der Vorzeit zu vernehmen. Daraus werde man lernen,

auf Gott zu vertrauen und nicht in die Fehler der Vorfahren zu verfallen, welche den Bund Gottes nicht beachtet, seine Bahn nicht gewandelt und alle Wundertaten vergessen hatten. Und doch waren in Angesicht ihrer Vorfahren Wunder in Ägypten geschehen (was für Wunder wird nicht gesagt, der Plagen und des Auszuges nicht gedacht); dann folgt die Erzählung von der Spaltung des Meeres, von dem Stauen des Wassers gleich einem Damm, von der Führung in der Wüste durch die Wolke bei Tag und die Feuersäule bei Nacht, endlich die von der Spaltung des Felsens in der Wüste, dem Trinkwasser entströmte.

Abschnitt II (V. 17—31) beginnt mit den respondierenden Versen und schließt sich insofern Strophe I an, als darin unter Hinweis darauf, daß Gott aus dem Felsen Wasser fließen ließ, an ihn die Forderung gerichtet wurde, einen Tisch in der Wüste aufzurichten und Brot und Fleisch zu gewähren. Darauf folgt die Schilderung des Manna und der Wachteln und der bösen Folgen dieser Gelüste.

Abschnitt III (V. 32—39). Diese Halbstrophe beginnt wieder, wenn auch nicht mit genau respondierendem Verse, so doch mit Sünde und Unglauben, und sagt: Sie sündigten trotz allem stets wieder und glaubten nicht an Gottes Wunder; kam Unheil über sie, suchten sie wohl Gott auf, aber nur mit dem Mund, nicht mit den Herzen — Gott aber verzieh immer wieder. Diese allgemein gehaltene Halbstrophe durchbricht die historische Erzählung. Auffällig ist aber auch, daß hier nur 9 Zeilen (gegen 18 der übrigen Abschnitte) sind. Ich möchte dabei die Vermutung aussprechen, daß der Dichter vielleicht die Absicht hatte, eine Geschichte der alten Zeit zu liefern, die strophisch so beschaffen war, daß nach je zwei Strophen von je 18 Zeilen diese Halbstrophe, als eine Art Refrain, gefolgt war. Ist er mitten in seiner Arbeit erlahmt oder sind die übrigen Strophen verloren gegangen? — das können wir natürlich nicht wissen.

Abschnitt IV beginnt mit einem Hinweis auf Abschnitt II und Abschnitt I. Die beiden ersten Verse 40—41

כמה ימרוהו במדבר   יעציבוהו בישימון
וישובו וינסו אל   וקדוש ישראל התוו

weisen deutlich zurück auf V. 17—18:

ויוסיפו עוד לחטא לו   למרות עליון בציה
וינסו אל בלבבם   לשאל אכל לנפשם

Daß dem so sei, hat schon der alte Psalmist erkannt in Ps. 106 12—14.

מהרו שכחו מעשיו[1]   לא חכו לעצתו
ויתאוו תאוה במדבר   וינסו אל בישימון
ויתן להם שאלתם   וישלח רזון בנפשם[2]

Mit den folgenden zwei Versen 42—43:

לא זכרו עוד את ידו   יום אשר פדם מני צר
אשר שם במצרים אותותיו   ומופתיו בשהה צען

greift er auf den ersten Abschnitt V. 11—12 zurück:

וישכחו עלילותיו   ונפלאותיו אשר הראם
נגד אבותם עשה פלא   בארץ מצרים שדה צען

Die Wunder, die er in Ägypten verübt hatte, insbesondere die Plagen, welche zum Auszug aus dem Lande der Sklaverei geführt hatten, sowie der Auszug selbst waren eben im ersten Abschnitt übersprungen worden.

Hier nimmt er unter Hinweis auf die in Ägypten vollbrachten Wunder, die er fast mit denselben Worten wie oben zum Ausdruck bringt, die Schilderung der Plagen auf (V. 44—51) und schließt mit der Plage der Erstgeburten (ראשית אונים באהלי חם).

Was er hier schildert, ist nicht wirkliche Erzählung sondern, Reminiszenz: ‚Sie gedachten nicht seiner Macht etc. Erst dann (V. 52—55) folgt die weitere Schilderung des Zuges durch die Wüste und des Einzuges in das Land der Verheißung.

Abschnitt V beginnt wieder mit den respondierenden zwei Zeilen, schildert die Treulosigkeit der Israeliten im heiligen Lande, den Untergang des Heiligtums in Siloh und schließt mit dem Zusammenbruche der Ephramitischen Hegemonie und der Begründung der Davidischen Dynastie.

Wenn man diesen Psalm für sehr alt halten dürfte, wofür ja die Erwähnung von Siloh sprechen würde, könnte man glauben,

[1] Dazu vgl. V. 7 und 11.

[2] Ob man unter diesen Umständen in dem dunklen Worte רזון eine Verschreibung für התאוו vermuten darf in dem Sinne ‚Gelüste vorbringen vor‘ lasse ich dahingestellt.

daß hier ein abgeschlossenes Ganzes zur Verherrlichung der Davidischen Dynastie vorliegt. Der Stil und die Sprache scheinen mir aber für eine ziemlich späte Abfassungszeit zu sprechen. Dann bleibt es aber auffällig, warum der Psalm hier abbricht, und ich verweise zur Erklärung dieser Tatsache auf die oben zur dritten Halbstrophe ausgesprochene Vermutung.

Es bleibt noch übrig, die Ergänzungen und Weglassungen, zum Teil in Übereinstimmung mit Duhm, zum Teil aber abweichend von ihm, zu begründen. Schon oben wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die dreizeiligen Strophen bei Duhm vielfach gar keine Berechtigung haben, weil sie keine Sinnesabteilungen bieten und auch sonst keine strophischen Kennzeichen aufweisen. Jeder kann dies an der beigefügten Übersetzung beobachten und ich halte es für überflüssig, dies noch besonders zu behandeln und zu beweisen.

Dagegen müssen andere Differenzen hier besprochen werden: V. 6 (Z. 8) habe ich דור אחרון gestrichen, wogegen Duhm es stehen läßt und aus בנים יולדו eine besondere Zeile bildet, was kaum zulässig ist. Die Worte דור אחרון können aber sehr wohl als Glosse von V. 4 herübergenommen worden sein.

V. 7. (Z. 9). Ebenso habe ich ומצותיו ינצרו nach dem Vorgange von Baethgen und anderen gestrichen, wogegen Duhm daraus wieder einen Stichos bildet, was nicht gut angeht. Die Phrase könnte leicht aus anderen Stellen eingefügt worden sein.

V. 9 habe ich nach dem Vorgange von Baethgen und anderen mit schwerem Herzen gestrichen, weil, wie Hitzig mit Recht bemerkte, darin drei Worte vorkommen, die sich auch in V. 57 finden, und weil auch in der Schlußstrophe noch von den Ephramiten die Rede ist — der Vers steht aber ohne jeden Kontakt.[1] Will man ihn behalten, so kann man V. 5a (Z. 5) streichen.

V. 19 (Z. 3) streicht Duhm ohne triftigen Grund.

---

[1] Auch Duhm setzt sich für die Echtheit des Verses mit guten Gründen ein.

V. 21 (Z. 6) hat Duhm recht, einen Stichos zu ergänzen, er ergänzt ihn aber an unrechter Stelle:

Darum [erzürnte sich der Höchste]
Jahwe hört's, er brauste über.

Ich dagegen habe vorgeschlagen:

לכן שמע יהוה ויתעבר   [ואפו חרה מאד]

und zwar deshalb, weil man zuerst etwas Ärgerliches hört und erst dann in Zorn gerät und nicht umgekehrt. Vgl. weiter unten zu V. 31.

V. 30 streicht Duhm לא זרו מתאותם ebenfalls ohne Grund, dagegen füge ich in V. 31 וירא יהוה ויתעבר hinzu, was ein Seitenstück zu V. 21 bildet.

V. 55 habe ich mich dem Vorschlage Duhm's angeschlossen.

V. 56 streicht Duhm וינסו עליון, wogegen ich וינסו אל für וימנו in den folgenden Vers einschiebe.

V. 70 (Z. 15) habe ich mich dem gewiß richtigen Vorschlage Duhm's angeschlossen.

Nach Abschluß der Untersuchung hielt ich es für notwendig, die strophischen Versuche früherer Forscher zu prüfen und ihr Verhältnis zu meinem Versuche festzustellen. Franz Delitzsch, dieser gründliche Kenner des Hebräischen und feinsinnige Exeget, sagt über die strophische Einteilung dieses Psalms folgendes: ‚Das Ganze zerfällt in zwei Hauptteile: V. 1—37 und 38—72. Der zweite geht von dem Gott versucherischen Undank des Israels der Wüste zu dem des Israels Kanaans über. Immer je drei Strophen bilden eine Gruppe.' Man wird nach meiner Gliederung diese Einteilung als unzutreffend bezeichnen müssen, schon aus dem Grunde, weil die respondierenden Anfänge der Abschnitte bei Delitzsch stets inmitten der von ihm postulierten Gruppen stehen. Die Gruppen[1] bei Delitzsch bilden keine gedanklichen Einheiten, umsoweniger die Strophen, welche auch bezüglich der Zeilenzahl variieren.[2]

[1] I Vers 1—11; II 12—25; III 26—37; IV 38—48; V 49—59; VI 60—72.

[2] Sieben Strophen haben je acht, sieben je neun, drei je 10 und eine 11 Zeilen.

Ch. A. Briggs teilt diesen Psalm in vier Teile ein, von denen jeder aus 10 Doppelzeilen besteht. Um dies zu erzielen, hat er nicht weniger als 41 Doppelzeilen (also mehr als die Hälfte des Psalms) gestrichen, indem er die V. 40—48, 51, 53 als Einschub eines Editors aus einem alten Gedichte über die ägyptischen Plagen, die V. 4b—7a, 10—11, 56b als legalistic und die Verse 15, 21—22, 25, 28—30a, 36—37, 49—50, 58—59, 62, 65—66, 69, 71c—72 als expansive Glossen bezeichnet.

Dieses Vorgehen ist höchst willkürlich und ganz unwissenschaftlich. Das heißt man Psalmen ‚machen' und nicht Psalmen ‚kommentieren'. Gegen die subjektiven Aufstellungen Briggs spricht schon der Umstand, daß der Psalm nach meiner Einteilung in seiner jetzigen Form aus fünf Teilen besteht (18 + 18) + 9 + (18 + 18). Daß durch zufällig hinzugefügte Glossen ein solches Gebilde entstehen könne, muß als ganz unmöglich erklärt werden. Ausdrücklich muß aber anerkennend hervorgehoben werden, daß die Anfänge der Teile II, III mit den von mir festgestellten ganz und der von IV nahezu übereinstimmen. Der Umstand, daß auch V. 40 mit der gleichen Wendung beginnt, hätte Briggs es nahelegen müssen, daß in dieser Wendung eben das Leitmotiv des Psalms liegt, und er durfte schon deshalb hierin nicht den Einschub eines spätern Editors vermuten.

Dieselbe Methode wendet Herr Briggs auch auf andere Psalmen an. Ich will hier nur noch ein Beispiel anführen:

Ps. 105 habe ich in meinem Buche Komposition und Strophenbau (Bibl. Stud. III. S. 59 ff.) behandelt. Der Psalm besteht nach meiner Annahme aus einer fünfzeiligen Einleitung und vier Strophen zu je 10 Distichen. Sinn und Strophik forderten im ganzen die Umstellung zweier Verse, sonst blieb der überlieferte Text intakt. Abgesehen von den einleitenden Zeilen, bietet Briggs statt vierzig nur 24 Doppelzeilen, aus denen er sich 12 Strophen bildete. Das Übrige (16 Doppelstichen) wird als Zusätze und Glossen gestrichen, weggelassen werden V. 11,[1] 13 und 15. Die Streichung dieser Verse

[1] Vers 11 wird auch von Duhm ohne zureichenden Grund als Glosse erklärt.

läßt sich in keiner Weise rechtfertigen. Wenn man in meiner Schrift S. 64 den Kommentar zu diesen Versen vergleicht, wird man sehen, wie diese Verse aus der pentateuchischen Vorlage herausgearbeitet wurden, und wird erkennen, daß jede Änderung des Textes hier einen gewalttätigen Eingriff in die gute alte Überlieferung bedeutet.

Auch V. 22 wird ganz ohne Grund weggelassen und von den Versen 24 und 25 der je zweite Stichos gestrichen. Und hier lehrt der Kommentar, daß die beiden Halbverse aus der Vorlage stammen und an ihnen nicht gerüttelt werden darf. Das Gleiche ist der Fall mit den je zweiten Halbversen von V. 29 und 30. Auch die Weglassung von V. 28 und der Verse 38—45 beruht auf Willkür.

Wiederum muß die Haltlosigkeit der Briggs'schen Kritik daran erkannt werden, daß der Psalm mühelos und ohne einschneidende Änderungen ein absolut klares, durch Inhalt und Responsion gesichertes Strophengebilde zeigt: (5 + 10 + 10 + 10 + 10), ein Gebilde, das, die Richtigkeit der von Briggs postulierten Urform vorausgesetzt, durch Glossen, die systemlos zugefügt worden sind, nicht hätte entstehen können. Durch dieses Gebilde hat sich der Verfasser dieses Psalms gegen kritische Freibeuterei verwahrt.

Anhang.

Psalm 78 mußte zu einer gründlichen Untersuchung von Jer. Kap. 7 und der damit zusammenhängenden Prophezeiungen in den Kap. 17, 22 und 26 führen. Natürlich taucht da wieder die Frage nach der Echtheit dieser Abschnitte auf, die in jüngster Zeit mit allzugroßer Sicherheit verneint worden ist. Ich begnüge mich für jetzt mit der Bemerkung, daß die Akten über diese Frage keineswegs als geschlossen zu betrachten sind, wie ja in der Tat die ältern Exegeten die Stücke fast durchwegs für echt erklären und unter den jüngern noch gewichtige Stimmen für deren Echtheit eintreten.

Daß Jeremia nicht nur Gedichte gemacht hat, sondern zum Volke ganz verständlich reden wollte, scheint mir sicher zu sein und

diese Stücke können in der Tat solche Volksreden sein, die er an verschiedenen öffentlichen Orten gehalten hat. Daß der Kern dieser Reden echt ist, wagt niemand zu bezweifeln, da ja einer dieser Reden wegen dem Jeremia der Prozeß gemacht wurde, der ihm fast das Leben gekostet hätte. Am meisten wird die Echtheit der Rede Kap. 17, 19—27 bezweifelt, weil darin von der Sabbatheiligung gesprochen wird und man sich gewöhnt hat, solche gottesdienstliche Dinge möglichst spät anzusetzen — gewiß nicht immer mit Recht. Die Sabbatheiligung ist nicht nur ein religiöses, sondern auch ein soziales Problem und man kann die Tragweite solcher Reden, welche sich auf dieses Problem beziehen, erst dann beurteilen, wenn man feststellt, welchen Motiven sie entsprungen sind. Außerdem ist zu beachten, daß in diesen nach einem gewissen Schema geformten Reden nicht der Sabbat allein behandelt wird, sondern eine Reihe anderer sozialer Fragen, von denen in der Tat der Bestand eines Staates abhängig ist, und zu diesen gehört ohne Zweifel mit Rücksicht auf die arbeitende Klasse die Sabbatheiligung.

Diese Reden bekunden ein systematisches und furchtloses Agitieren Jeremias für seine Überzeugung. Er tritt im Tempel auf und verkündet dessen Zerstörung (Kap. 7), dann erscheint er vor den Toren Jerusalems und droht mit dem Untergang der Stadt (Kap. 17) und zuletzt wagt er sich in den Pallast des Königs und verkündet, daß der Pallast eine Trauerstätte werden wird (Kap. 22). Dies wird er nicht einmal, sondern öfters getan haben. Darf man sich da wundern, daß den öffentlichen Behörden endlich die Geduld ausging und ihm der Prozeß gemacht worden ist?

Indessen würde mich eine Analyse dieser Reden viel zu weit führen und ich begnüge mich, ohne die Echtheitsfrage hier zu erörtern, die strophische Gliederung durch die entsprechende Einteilung des Textes und Hervorhebung der Responsionen in gesperrtem Satz anzudeuten. Für meine Strophentheorie ist es ja gleichgültig, ob die Stücke von Jeremia herrühren oder von einem spätern Verfasser niedergeschrieben worden sind. Es sei noch ausdrücklich bemerkt, daß ich die strophische Gliederung von Kap. 22, 1—5 und 26, 2—6,

da Responsionen fehlen und auch die Zeileneinteilung manches zu wünschen übrig läßt, nicht für gesichert halte.

Jeremia Kap. 7.

(1) הדבר אשר היה אל ירמיהו
מאת יהוה לאמר

(2) עמד בשער בית יהוה
וקראת שם את הדבר הזה ואמרת
שמעו דבר יהוה כל יהודה
הבאים בשערים האלה להשתחות ליהוה

(3) כה אמר יהוה צבאות אלהי ישראל
הישיבו דרכיכם ומעלליכם
ואשכנה אתכם במקום הזה

(4) אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר
היכל יהוה היכל יהוה היכל יהוה המה

(5) כי אם היטב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם
אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו

(6) גר יתום ואלמנה לא תעשקו ודם נקי אל תשפכו[1]
ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לרע לכם

(7) ושכנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם[2]

(8) הנה אתם בטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל

(9) הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל
והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם

(10) ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו
ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה

(11) המערת פרצים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו (בעיניכם)
גם אנכי הנה ראיתי נאם יהוה

(12) כי לכו נא אל מקומי[3] בשילו אשר שכנתי שמי שם (בראשונה)
וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל

(13) ועתה יען עשותכם את כל המעשים האלה[4]

---

[1] MT add. במקום הזה
[2] MT add. למן עולם ועד עולם
[3] MT add. אשר
[4] MT add. נאם יהוה

ואדבר אליכם השכם ודבר ולא שמעתם
ואקרא אתכם ולא עניתם [נאם יהוה]
(14) ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בטחים בו
ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם כאשר עשיתי לשלו

Übersetzung.

(1) Das Wort, welches ward an Jeremia von JHWH also:

(2) Stelle dich an das Tor des Gotteshauses
Und rufe dort aus diese Worte und sprich:
Höret das Wort JHWH's ganz Juda,
Die ihr eintretet in diese Tore, um JHWH anzubeten.
(3) So spricht der Herr der Heeresscharen, der Gott Israels:
Bessert euren Wandel und eure Taten
Und ich werde euch wohnen lassen an diesem Orte.

(4) Vertraut nicht auf die falschen Worte also:
Der Tempel JHWH's, der Tempel JHWH's, der Tempel JHWH's ist hier,
(5) Nur wenn ihr bessert euren Wandel und eure Taten,
Wenn ihr Recht schaffet zwischen den Leuten untereinander,
(6) Fremdling, Waise und Witwe nicht bedrückt und unschuldig Blut nicht vergießet
Und anderen Göttern nicht nachgeht euch zum Schaden,
(7) Lasse ich euch wohnen an diesem Orte in dem Lande, das ich euren Vätern gegeben.

(8) Ihr aber vertraut auf die falschen Worte, ohne jeglichen Nutzen!
(9) Wie? stehlen, morden und ehebrechen, falsch schwören und dem Baal räuchern
Und nachwandern anderen Göttern, die ihr nicht kennt,
(10) Dann kommet ihr und tretet vor mich in diesem Hause, welches meinen Namen trägt,
Und sprechet: Wir sind gerettet, um (ferner) auszuüben all diese Greuel.
(11) Ist denn eine Räuberhöhle dieses Haus, das meinen Namen trägt, (in euren Augen)?
Auch ich habe es gesehen, ist der Spruch JHWH's.

(12) Denn geht dorthin nach meinem Orte in Schilo, woselbst ich meinen Namen wohnen ließ (vormals),
Und sehet, was ich ihm getan der Bosheit meines Volkes Israel wegen.

(13) Und nun weil ihr übtet all diese Taten
Und ich zu euch redete zeitig und unablässig und ihr nicht hörtet
Und ich euch rief und ihr nicht antwortet [ist der Spruch JHWH's],
(14) So tue ich dem Hause, welches meinen Namen trägt und auf das ihr vertraut,
Und dem Orte, den ich euch und euren Vätern gegeben, so wie ich Silo getan.

Jeremia Kap. 17.

(19) כה אמר יהוה אלי
הלוך ועמדת בשער בני העם
אשר יבואו בו מלכי יהודה
ואשר יצאו בו
ובכל שערי ירושלם
(20) ואמרת אלידם

שמעו דבר יהוה
מלכי יהודה וכל יהודה
וכל יושבי ירושלם
הבאים בשערים האלה

(21) כה אמר יהוה
השמרו בנפשותיכם
ואל תשאו משא ביום השבת
והבאתם בשערי ירושלם[1]
(22) וכל מלאכה לא תעשו
וקדשתם את יום השבת

כאשר צויתי את אבותיכם
(23) ולא שמעו ולא הטו את אזנם
ויקשו את ערפם לבלתי שמע
ולבלתי קחת מוסר

---

[1] MT add. ולא תוציאו את משא מבתיכם ביום השבת. Dieses sowie die im Texte in kleinen Typen gedruckten Stücke halte ich für spätere Zusätze.

(24) והיה אם שמוע תשמעון אלי
נאם יהוה [צבאות]
לבלתי הביא משא *ביום השבת
בשערי העיר הזאת[1]
ולקדש את יום השבת
לבלתי עשות בו כל מלאכה

(25) ובאו בשערי העיר הזאת
מלכים ושרים יושבים על כסא דוד
רכבים ברכב ובסוסים המה ושריהם
איש יהודה ויושבי ירושלם

וישבה העיר הזאת לעולם
(26) ובאו [אליה] מערי יהודה
ומסביבות ירושלם ומארץ בנימן
ומן השפלה ומן ההר ומן הנגב
מבאים עלה וזבח ומנחה ולבונה
ומביאי תודה בית יהוה

(27) ואם לא תשמעו אלי
לקדש את יום השבת
ולבלתי שאת משא ובא
בשערי ירושלם ביום השבת
והצתי אש בשעריה
ואכלה ארמנות ירושלם ולא תכבה

Übersetzung.

(19) So sprach JHWH zu mir:
Geh' und stelle dich ins Tor der Volkssöhne,
Durch welches einziehen die Könige Judas
Und durch welches sie hinausgehen
Und in alle Tore Jerusalems
(20) Und du sollst zu ihnen sprechen:

Höret das Wort JHWH's,
Könige von Juda und ganz Juda
Und alle Bewohner Jerusalems,
Welche eintreten durch dieses Tor.

---

[1] MT בשערי העיר הזאת ביום השבת.

(21) So spricht JHWH:
Hütet euch um euer Leben willen
Und traget keine Last am Sabbattage,
Daß ihr sie hineinbringet in die Tore Jerusalems,
(22) Und tut keinerlei Arbeit
Und heiliget den Sabbattag.

---

(24) Wenn ihr ernstlich auf mich höret,
Ist der Spruch JHWH's [der Heeresscharen],
Keine Last hineinzubringen am Sabbattage
In die Tore dieser Stadt
Und zu heiligen den Sabbattag,
Keinerlei Arbeit an ihm zu tun.

(25) Werden einziehen in die Tore dieser Stadt
Könige und Fürsten, die sitzen auf Davids Throne,
Zu Wagen und zu Roß, sie und ihre Fürsten,
Die Männer Judas und die Einwohner Jerusalems.

(27) Wenn ihr aber nicht auf mich höret,
Zu heiligen den Sabbattag
Und keine Last zu tragen und einzutreten
In die Tore Jerusalems am Sabbattage,
Werde ich Feuer anzünden an seinen Toren
Und es wird Jerusalems Paläste verzehren.

Jeremia Kap. 22.

(1) כה אמר יהוה
רד בית מלך יהודה
ודברת שם את הדבר הזה
(2) ואמרת שמע דבר יהוה
מלך יהודה היושב על כסא דוד
אתה ועבדיך ועמך
הבאים בשערים האלה

(3) כה אמר יהוה
עשו משפט וצדקה

והצילו גזול מיד עשוק
וגר יתום ואלמנה
אל תנו אל תחמסו
ודם נקי אל תשפכו
במקום הזה

(4) כי אם עשו תעשו את הדבר הזה
ובאו בשערי הבית הזה
מלכים ישבים לדוד על כסאו
רכבים ברכב ובסוסים הוא ועבדיו ועמו
(5) ואם לא תשמעו את הדברים האלה
בי נשבעתי נאם יהוה
כי לחרבה יהיה הבית הזה

Übersetzung.

(1) So spricht JHWH:
Geh' hinab in den Palast des Königs von Juda
Und rede dort dieses Wort
(2) Und sprich: Hört das Wort JHWH's,
König von Juda, der du sitzest auf Davids Thron,
Du und deine Diener und dein Volk,
Die eintreten durch diese Tore.

(3) So spricht JHWH:
Übet Recht und Gerechtigkeit
Und entreißt den Beraubten der Gewalt des Bedrückers
Und Fremdling, Waise und Witwe
Bedränget nicht und vergewaltigt nicht
Und unschuldiges Blut vergießet nicht
An diesem Orte!

(4) Denn wenn ihr dieses Wort vollführet,
Werden einziehen in die Tore dieses Palastes
Könige, sitzend auf Davids Thron,
Zu Wagen und zu Roß, er selbst, seine Diener und sein Volk.
(5) Wenn ihr aber auf diese Worte nicht höret,
Schwöre ich bei mir, ist JHWH's Spruch,
Daß zur Trümmerstätte werden wird dieser Palast.

Jeremia Kap. 26.

(1) בראשית ממלכות יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה
היה הדבר הזה מאת יהוה לאמר

(2) כה אמר יהוה
עמד בחצר בית יהוה
ודברת על כל ערי יהודה
הבאים להשתחות בית יהוה
את כל הדברים אשר צויתיך לדבר
[דבר] אליהם אל תגרע דבר

(3) אולי ישמעו וישובו איש מדרכו הרעה
ונחמתי אל הרעה אשר אנכי חשב
לעשות להם מפני רע מעלליהם

(4) ואמרת אליהם כה אמר יהוה
אם לא תשמעו אלי
ללכת בתורתי אשר נתתי לפניכם

(5) לשמע על דברי עבדי הנביאים
אשר אנכי שולח אליכם
והשכם ושלוח ולא שמעתם

(6) ונתתי את הבית הזה כשלה
ואת העיר הזאת אתן לקללה
לכל גוי הארץ

Übersetzung.

(2) So spricht JHWH:
Stelle dich hin in den Vorhof des Gotteshauses
Und sprich über alle Städte Judas,
Die gekommen sind anzubeten im Hause JHWH's.
Alle Worte, welche ich dir befohlen habe zu sprechen,
[Sprich] zu ihnen, laß kein Wort weg.

(3) Vielleicht hören sie und kehren um von ihrem bösen Wege,
Daß ich mich des Unheils gereuen lasse, das ich dachte
Ihnen zuzufügen, wegen ihrer bösen Taten.

(4) Und sage ihnen: So spricht JHWH:
Wenn ihr nicht auf mich hören werdet,
Zu wandeln nach meinem Gesetz, das ich euch vorgelegt,

(5) Zu hören auf die Worte meiner Diener, der Propheten,
Welche ich euch gesendet habe,
Jeden Morgen neu gesendet, ohne daß ihr hörtet;
(6) So mache ich dieses Haus wie Silo
Und diese Stadt mache ich zum Fluche
Für alle Völker der Erde.

Kurz vor Abschluß des Druckes erhielt ich das Werk *Old Testament and Semitic Studies in memory* of WILLIAM RAINEY HARPER, Chicago 1908 in zwei stattlichen Bänden. Darin finden sich drei Versuche strophischer Gliederung, so Bd. I, S. 67 ff. ‚An Analysis of Isaiah 40—42 by CH. A. BRIGGS. Was von der Methode BRIGGS' bezüglich der Psalmen gesagt wurde, gilt auch von diesem Versuche. Die Behandlung des Textes ist allerdings minder gewalttätig, aber die strophische Einteilung ist rein subjektiv.

Leider kann ich auch von dem Versuche C. P. FAGNANI's über Zephanja Bd. II, S. 260 ff. nicht besseres sagen. Vor lauter Kritik kommt der Prophet gar nicht zu Wort und wird in disiecta membra zerstückelt. Mein Nachweis, daß Ezechiel eine Stelle aus Zephanja (Kap. 3) entlehnt und glossiert hat (*Bibl. Stud.* III, S. 30 ff.), hätte ihn von der Wiederholung unrichtiger Behauptungen MARTI's u. A. auf S. 370 ff. abhalten sollen.

Von dem Versuche J. M. POWIS-SMITH über Micha (Bd. II, S. 417 ff.) möchte ich nur zwei Stücke etwas näher beleuchten, weil sie die Methode des Verfassers charakterisieren. Er legt denselben meine strophische Gliederung zugrunde und durchlöchert sie durch WELLHAUSENS Korrekturen und Streichungen, vergißt aber dabei, daß er Feuer mit Wasser mengt. Was dabei herauskommt, zeigen die nebenstehenden Texte, links nach meinen ‚Propheten', rechts nach POWIS-SMITH und WELLHAUSENS Streichungen.

Diese drei Versuche bekunden weder ein richtiges Sprachgefühl, noch auch Sinn für Rhythmik; weder Verständnis des Textes, noch auch eine Spur von selbstständiger Kritik. Es ist ein scharfes Urteil; im Interesse der wissenschaftlichen Exegese in Amerika muß es ausgesprochen werden!

Kap. 3.

1 ואמר[1]
שמעו נא ראשי יעקב
וקציני בית ישראל
הלוא לכם
לדעת את המשפט

2 שנאי טוב ואהבי רעה
גזלי עורם מעליהם
ושארם מעל עצמותם
3 ואשר אכלו שאר עמי
ועורם מעליהם הפשיטו
ואת עצמותיהם פצחו
ופרשו כ[שא]ר בסיר
וכבשר בתוך קלחת

4 אז יזעקו אל יהוה
ולא יענה אותם
ויסתר פניו מהם בעת ההיא
כאשר הרעו מעלליהם ׀

5 כה אמר יהוה
על הנביאים המתעים את עמי
הנשכים בשניהם וקראו שלום
ואשר לא יתן על פיהם
וקדשו עליו מלחמה

6 לכן לילה לכם מחזון
וחשכה לכם מקסם
ובאה השמש על הנביאים
וקדר עליהם היום
7 ובשו החזים
וחפרו הקסמים
ועטו על שפם כלם
כי אין מענה אלהים

8 ואולם אנכי מלאתי כח
את רוח יהוה ומשפט וגבורה
להגיד ליעקב פשעו
ולישראל חטאתו ׀

9 שמעו נא זאת
ראשי בית יעקב
וקציני בית ישראל
המתעבים משפט
ואת כל הישרה יעקשו

10 בנה ציון בדמים
וירושלם בעולה
11 ראשיה בשחד ישפטו
וכהניה במחיר יורו
ונביאיה בכסף יקסמו
ועל יהוה ישענו לאמר
הלוא יהוה בקרבנו
לא תבוא עלינו רעה

12 לכן בגללכם
ציון שדה תחרש
וירושלם עיין תהיה
והר הבית לבמות יער ׀

Kap. 5, 6—14.

6 והיה שארית יעקב
בקרב עמים רבים
כטל מאת יהוה
כרביבים עלי עשב
אשר לא יקוה לאיש
ולא ייחל לבני אדם ׀

7 והיה שארית יעקב בגוים
בקרב עמים רבים
כאריה בבהמות יער
ככפיר בעדרי צאן
אשר אם עבר ורמס
וטרף ואין מציל

8 תרם ידך על צריך
וכל איביך יכרתו ׀

9 והיה ביום ההוא
נאם יהוה [צבאות]
והכרתי סוסיך מקרבך
והאבדתי מרכבתיך
10 והכרתי ערי ארצך
והרסתי כל מבצריך

11 והכרתי כשפים מידך
ומעוננים לא יהיו לך
12 והכרתי פסיליך ומצבותיך מקרבך
ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך
13 ונתשתי אשיריך מקרבך
והשמדתי עריך

14 ועשיתי באף ובחמה נקם
את הגוים אשר לא שמעו ׀

[1] Das ואמר zu Anfang hat seine Bedeutung und darf nicht gestrichen werden; es lenkt die Aufmerksamkeit der Hörer auf den Sprechenden. 2b—c wird von Wellhausen, Nowack und Marti als Variante von V. 3 gestrichen — ohne Berechtigung, weil in V. 2 der **gegenwärtige** Zustand geschildert, in V. 3 gesagt wird, daß sie auch in der **Vergangenheit** (stets) so gehandelt haben. Vielleicht ist שר [עלמי] für עורם zu lesen. Die Streichungen von את רוח יהוה und בעת ההיא sind irrelevant. Auch bezüglich Kap. 5 und die Streichung von V. 14 beugt sich der Verf. vor der **Kritik**.

Kap. 3.

1 [ואמר]
שמעו נא ראשי יעקב
וקציני בית ישראל
הלא לכם לדעת את המשפט
2a שנאי טוב ואהבי רע

3 אשר אכלו שאר עמי
ועורם מעליהם הפשיטו
ואת עצמותיהם פצחו ופרשו
כשאר בסיר וכבשר בתוך קלחת

4 או יזעקו אל יהוה
ולא יענה אותם
ויסתר פניו מהם
כאשר הרעו מעלליהם

5 [כה אמר יהוה]
על הנביאים המתעים את עמי
הנשכים בשניהם וקראו שלום
ואשר לא יתן על פיהם
וקדשו עליו מלחמה

6 לכן לילה לכם מחזון
וחשכה לכם מקסם
ובאה השמש על הנביאים
וקדר עליהם היום

7 ובשו החזים
וחפרו הקסמים
ועטו על שפם כלם
כי אין מענה אלהים

8 ואולם אנכי מלאתי כח
ומשפט וגבורה
להגיד ליעקב פשעו
ולישראל חטאתו

9 שמעו נא זאת ראשי בית יעקב
וקציני בית ישראל
המתעבים משפט
ואת כל הישרה יעקשו
10 בני ציון בדמים
וירושלם בעולה

11 ראשיה בשחד ישפטו
וכהניה במחיר יורו
ונביאיה בכסף יקסמו
ועל יהוה ישענו לאמר
הלא יהוה בקרבנו
לא תבוא עלינו רעה

12 לכן בגללכם
ציון שדה תחרש
וירושלם עיים תהיה
והר הבית לבָמַת יער

Kap. 5.

6 והיה שארית יעקב [בגוים]
בקרב עמים רבים
כטל מאת יהוה
כרביבים עלי עשב
אשר לא יקוה לאיש
ולא ייחל לבני אדם

7 והיה שארית יעקב בגוים
בקרב עמים רבים
כאריה בבהמות יער
ככפיר בעדרי צאן
אשר אם עבר
ורמס וטרף ואין מציל

8 תרם ידך על צריך
וכל איביך יכרתו

9 והיה ביום ההוא נאם יהוה
והכרתי סוסיך מקרבך
והאבדתי מרכבתיך
10 והכרתי ערי ארצך
והרסתי כל מבצריך

11 והכרתי כשפים מידך
ומעוננים לא יהיו לך
12 והכרתי פסיליך ומצבותיך מקרבך
ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך

13 [ונתשתי אשיריך מקרבך
והשמדתי עריך
14 ועשיתי באף ובחמה נקם
את הגוים אשר לא שמעו] [1]

Der Vers bildet aber ein deutliches Gegenstück zu V. 8 und spricht nicht von Heiden im Gegensatz zu Israel, sondern von den Israel umgebenden Völkern und greift auf V. 6a und 7a zurück, so daß man das ganze Stück Micha zu- oder absprechen muß.

[1] Die umseits stehende Inhaltsübersicht bezieht sich auf alle meine biblischen Studien mit Ausschluß der ‚Propheten' (25. März 1908).

Inhaltsübersicht.

BIBLISCHE STUDIEN V.

DIE BERGPREDIGT

IM LICHTE

DER STROPHENTHEORIE.

VON

DAV. HEINR. MÜLLER.

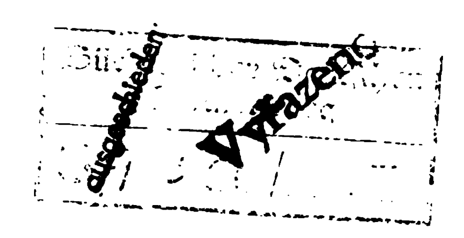
WIEN 1908.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

I., Rotenturmstraße 13.



Druck von Adolf Holzhausen,
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Vorwort.

Im Jahre 1895 schrieb ich in einem ‚Spuren von Strophenbau und Responsion in den Evangelien' überschriebenen Abschnitte meines Buches:[1] ‚Die Lücke zwischen den Propheten Israels und dem Auftreten Muḥammeds wird in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit durch die Entstehung des Christentums ausgefüllt und es wäre ein Wunder, wenn in den Evangelien sich keine Spur dieser die ganze Literatur der Semiten beherrschenden Gesetze fänden. Freilich liegen uns die Reden Jesu nicht in der authentischen Form vor, wie die der alten jüdischen Propheten oder die Offenbarungen Muḥammeds, und selbst dort, wo man noch am meisten geneigt wäre, eine gute Überlieferung vorauszusetzen, wie in der Bergpredigt, hat auch diese durch die Übersetzung sehr gelitten, denn der Geist der griechischen Sprache mußte auf die alte Form der Rede einen starken Einfluß ausüben und die ursprüngliche Gestalt derselben sehr verändern. Trotz all dieser ungünstigen Umstände lassen sich noch deutliche und erkennbare Spuren auch in der Bergpredigt nachweisen, welche dartun, daß die Gesetze noch lebendig in der Überlieferung gewesen sein müssen, als diese Reden gesprochen oder abgefaßt worden sind.'

Darauf ließ ich einige Beispiele von Responsion ohne nachweisbare strophische Gliederung, sowie von scharfer und strenger Responsion mit Strophenbildung folgen (S. 217—220).

[1] *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, S. 216.

Seither sind nahezu anderthalb Dezennien verflossen, ohne daß jemand meine Beobachtungen bezüglich der Evangelien geprüft, geschweige denn weiter verfolgt und vertieft hätte.[1] Ich selbst war vielfach mit anderen Arbeiten auf fernliegenden Gebieten beschäftigt und, wenn ich auch meine Strophentheorie in den Propheten, Hagiographen und im Sirach von Zeit zu Zeit wieder aufnahm und weiter ausbaute, so ließ ich die Evangelien beiseite liegen und verfolgte die aufgedeckten Spuren nicht weiter.

Erst im Monate März dieses Jahres stieß ich wieder bei einer kursorischen Lektüre der Evangelien auf die alten sowie auf neue Spuren, die nun mich verfolgten und nicht zur Ruhe kommen ließen, bis sie mich zur Aufdeckung der alten architeknischen Gebilde geführt haben.

Ich habe mich bei dieser Untersuchung von den Fragen der ‚höheren Kritik' nach Tunlichkeit ferngehalten und mich darauf beschränkt, die poetische Kunstform zu ermitteln und die strophische Gliederung aufzudecken. Daß dabei oft auch der gedankliche Aufbau und die Ideenverbindung schärfer zu Tage traten ist selbstverständlich. Auch hat vielleicht in einzelnen Fällen die Rekonstruktion des Textes sichere Anhaltspunkte gewonnen. Dabei habe ich mich wie in den *Propheten* so auch hier vor gewaltsamen Eingriffen in den Text möglichst gehütet. Wo ich eine Lücke auszufüllen versuchte, konnte ich neben den formalen Prinzipien mich auch auf Parallelen in den anderen Evangelien stützen. Es war auch nötig einige Umstellungen größerer Stücke vorzunehmen, aber diese Umstellungen sind keineswegs ohne die Autorität eines anderen Evangelisten vorgenommen worden.

Ich habe mich nicht mit leichtem Herzen entschlossen, diese Arbeit zu unternehmen, weil ich bis jetzt der Exegese der Evangelien wie der Evangelienforschung überhaupt ferngestanden bin — aber meine wissenschaftliche Überzeugung zwingt mich in die Bresche zu treten. Wenn ich als outsider auf diesem Gebiet manches sage,

[1] Nur E. NORDEN, *Ant. Kunstprosa* II, 817—819 bringt die von mir gegebenen Beispiele von Strophik aus den Evangelien und stimmt mir ausdrücklich zu.

was vielleicht von anderen gesagt wurde — mir ist es jedenfalls unbekannt gewesen — so bleibt das Recht des Vordermannes unangetastet. Sollte ich als Neuling manches übersehen und versehen haben, so sind diejenigen dafür verantwortlich, die mir eine Aufgabe zu lösen überlassen haben, welche sie besser hätten lösen können.

Da die Reden Jesus, die uns in griechischer Sprache vorliegen, ursprünglich in aramäischer oder einer hebraeo-aramäischen Mischsprache gehalten und niedergeschrieben worden waren, so hielt ich es für passend Proben aus der hebräischen Übersetzung der Evangelien nach FRANZ DELITZSCH hinzuzufügen um dem Leser die Möglichkeit zu geben, die semitische Form dieser Reden, wenn auch nur annähernd sich vor Augen zu führen.

Es schien mir auch angemessen, hier für neutestamentliche Forscher, für die ja diese Arbeit in erster Reihe bestimmt ist und denen meine *Propheten* und meine *Biblischen Studien* unbekannt sein dürften, einige Parallelen aus der biblischen Literatur zusammenzustellen, welche genau dieselben stilistischen und strophischen Erscheinungen bieten.

Die Belege, die ich hier zusammenstelle, erstrecken sich über einen Zeitraum von Jahrtausenden. Das älteste biblische Stück rührt von Amos her (ca. 760 v. Ch.), das jüngste gehört Sirach (180 v. Ch.). Es existieren noch ältere Stücke z. B. das Deboralied (1250), aber Responsion und Strophenbau sind darin bei weitem nicht deutlich, und noch in ältere Zeit reicht dieselbe Erscheinung in der zweiten babylonischen Rezension der Schöpfung (mindestens um die Mitte des zweiten Jahrtausendes v. Ch.). Andererseits tritt sie wieder im Koran auf. Je ein Beispiel aus der Keilschriftliteratur schließen die Belege ab.

Um das Mißverständnis zu beseitigen, welches durch das Wort ‚Strophe' immer von neuem auftaucht, verweise ich auf meine Definition von Strophe in den *Propheten* I, S. 191 und füge noch einige Bemerkungen über das Wesen der Kunstformen hinzu:

‚Die Strophe besteht aus einem Komplex von Versen (Zeilen), die sich zu einer größeren Einheit verbinden, sie enthält ein Bündel Gedanken, die einen Gedanken repräsentieren, wie ein Strahlenbündel

1*

sich zu einer Leuchte vereinigt. Die Neben- oder Gegenstrophe repräsentiert einen ähnlichen oder gegensätzlichen Gedanken, der wie jener die Summe oder das Produkt eines anderen, aber dem früheren auch in einzelnen oder allen Bestandteilen entsprechenden Gedankenbündels ist. Der formale Ausdruck dieser Beziehungen von zwei oder mehreren Strophen zueinander ist die Responsion.'

Bei streng durchgeführter Responsion korrespondiert jede Zeile der einen Strophe mit der entsprechenden Zeile der zweiten Strophe entweder wörtlich genau oder gedanklich, parallel oder antithetisch. Durch die Ähnlichkeit der meisten einander entsprechenden Zeilen tritt der Unterschied an einzelnen Stellen umso schärfer hervor und wirkt umso kräftiger und eindringlicher.

Die Beziehung zwischen zwei Strophen wird Responsion (im engeren Sinne) genannt, wenn im Bau der Strophe bestimmte Teile an gleicher Stelle einander entsprechen. Entsprechen sie aber an entgegengesetzten Stellen, so daß das Ende der einen mit dem Anfang der andern korrespondiert, wird dies durch die Kunstform Concatenatio (Verkettung) bezeichnet. Eine dritte Form ist die Einschließung (Inclusio), die darin besteht, daß der Anfang einer Strophe oder Strophengruppe auf das Ende derselben Strophe oder Strophengruppe respondiert.

Indem ich diese Studien über die Bergpredigt der Öffentlichkeit übergebe, erwarte ich, daß der prüfende, unbefangene Leser nicht an Einzelheiten haften bleiben, sondern die Summe der Tatsachen, die beigebracht worden sind, im Auge behalten, die mannigfaltigen Erscheinungen, welche durch die Strophentheorie gedeutet werden, berücksichtigen und dabei bedenken werde, ‚daß jede Hypothese so viel Wahrheit in sich trägt, als sie Rätsel lösen und Erscheinungen erklären hilft'.

Wien, 10. Mai 1908.

Der Verfasser.

Die Bergpredigt und andere Reden Jesu's.

Die Frömmigkeit (Matth. 6, 1—18).

Es scheint mir angemessen, das Stück voranzuschicken, an welchem mir diesmal die Strophen verbunden mit Responsion aufgefallen sind. Sie sind von einer handgreiflichen Evidenz und dürften wie auf mich, so auch auf den Leser die Wirkung ausüben, die ganze Bergpredigt, so wie andere in den drei synoptischen Evangelien zerstreute Reden oder Redefragmente weiter auf ihre Komposition und ihren strophischen Aufbau zu untersuchen und zu prüfen. Ich beginne also mit Matth. 6, 1—18.

Das Thema dieser Rede ist im ersten Verse angegeben: ‚Hütet euch, eure Frömmigkeit (*δικαιοσύνη*) vor den Menschen zu üben, um von ihnen angeschaut zu werden; sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel.‘

Die Frömmigkeit besteht in drei Dingen: im Almosengeben (V. 2—4), im Beten (V. 5—6) und im Fasten (V. 16—18). Zwischen Strophe II und III sind einige Bemerkungen über die Art des Betens (V. 7—9) und die Formel des Gebetes (Unser Vater etc. V. 9—14) eingeschaltet. Ich lasse nun den Originaltext und die deutsche Übersetzung folgen:

1 *Προσέχετε τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

2 *Ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου,*
ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις,
ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων·
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.
3 *σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην*
μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου,

4 ὅπως ᾖ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ·
καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

[εὔχεσθαι[1]
5 Καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ὅτι φιλοῦσιν προσ-
ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες,
ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις·
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν·
6 σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ,
εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου
πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ·
καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

16 Ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί,
ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν
ὅπως φανῶσι τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες·
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.
17 σὺ δὲ νηστεύων
ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι· [κρυπτῷ·
18 ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ
καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

---

2 Wenn du also Almosen gibst, posaune nicht vor dir her,
Wie die Heuchler tun in den Synagogen und auf den Gassen,
Damit sie von den Menschen gerühmt werden.
Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg.
3 Wenn du aber Almosen gibst,
So wisse deine Linke nicht, was deine Rechte tut,
4 Damit dein Almosen im Verborgenen geschehe,
Und dein Vater, der das Verborgene sieht, wird dir vergelten.

5 Und wenn du betest, sei nicht wie die Heuchler,
Die gern in den Synagogen und Straßenecken stehen und beten,
Damit sie von den Menschen gesehen werden.
Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg.
6 Wenn du aber betest,
Geh' in deine Kammer, schließe die Tür
Und bete zu deinem Vater im Verborgenen,
Und dein Vater, der das Verborgene sieht, wird dir vergelten.

---

[1] Dieses Wort steht im Original nach ἑστῶτες, muß aber in der semitischen Vorlage nach φιλοῦσιν gestanden haben (האוהבים להתפלל).

16 Wenn ihr aber fastet, seid nicht sauertöpfig wie die Heuchler,
Denn sie entstellen ihr Gesicht,
Damit sie den Leuten als Faster erscheinen.
Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg.
17 Wenn du aber fastest,
Salbe dein Haupt und wasche dein Angesicht,
18 Damit du als Faster vor deinem Vater im Verborgenen erscheinst,
Und dein Vater, der das Verborgene sieht, wird dir vergelten.

Die drei Strophen behandeln die drei Arten der ‚Gerechtigkeit' (Frömmigkeit) in schematischer Weise. Abgesehen von den gleichlautenden Zeilen 4 und 8 in allen drei Strophen, fallen die Zeilen 3 und 5 durch ihre Gleichartigkeit auf.[1] Jede der drei gleichmäßig geformten Strophen besteht aus zwei Hälften. In der je ersten Hälfte wird gesagt, wie es die Pharisäer machen und wie man es eigentlich nicht machen soll und schließt mit dem Refrain:

Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg!

die je zweite Hälfte sagt, wie man es eigentlich machen soll und muß, wenn man wahrhaft und nicht nur scheinfromm sein will, und schließt mit dem Refrain:

Und dein Vater, der das Verborgene sieht, wird dir vergelten.

Jede dritte Zeile aller Strophenhälften, mit Ausnahme von II 2, beginnen mit ὅπως. Die weiteren Responsionen sind deutlich und scharf genug. Daß dies alles nicht so von ungefähr entstanden ist, sondern bewußt und gewollt gemacht wurde, braucht, glaube ich, keines weiteren Beweises. Es ist selbstverständlich, daß derartige künstliche Gebilde in der Bergpredigt nicht allzuhäufig vorkommen, aber die Existenz solcher Stücke muß zur Erkenntnis des Aufbaues anderer Reden, wo die Architektonik minder deutlich ist, führen.

Zwischen der zweiten und dritten Strophe stehen weitere Vorschriften über die Art und die Form des Gebetes (Unser Vater etc.). Während das ganze strophisch gegliederte Stück über die ‚Frömmigkeit' nur dem Matth. eigentümlich ist, findet sich die Form des Gebetes

[1] Besonders zu beachten ist der Wechsel im Numerus (vom Plur. zum Sing.) in jeder zweiten Strophenhälfte (V. 3, 6 und 17). Auffällig bleibt der Sing. in der ersten Zeile der ersten Strophe.

auch bei Luk. 11, 2—4, wo die Jünger den Meister bitten, sie ‚beten zu lehren‘.

In der Überschrift (V. 1) muß das Wort *δικαιοσύνη* durch ‚Frömmigkeit‘ und nicht durch ‚Almosen‘ (*ἐλεημοσύνη*) übersetzt werden. Die Verwechslung ruht daher, daß im Hebräischen צדקה in älterer Zeit Gerechtigkeit, in späterer aber ‚Almosen‘ bedeutet. Es ist also unrichtig, wenn Wellhausen (Matth. 5, 25) sagt: ‚Die Juden verstehen darunter (unter *δικαιοσύνη*) vorzugsweise das Almosen; Jesus scheint auch Fasten und Gebet einzubegreifen‘. Auch die Juden verstanden unter צדקה ‚Tugendübung, Frömmigkeit‘ und davon ist צדקה Almosen zu unterscheiden. Diese drei Dinge: Almosen, Gebet und Fasten (bezw. Buße) werden auch in talmudischen Quellen gemeinsam genannt.[1]

Der Ausdruck *βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ* wird allgemein ‚das Verborgene sieht‘ oder ‚auf das Verborgene die Blicke richtet‘ übersetzt. Wellhausen erinnert an hebr. ראה ב und aram. חמא ב. Man darf auch auf arab. علم ب verweisen. Die Verba sentiendi: ‚sehen, hören, wissen‘ etc. sind Intransitiva und bedeuten eigentlich empfindlich sein gegen Licht, Schall und gegen das Dunkle (das heißt man wissen!). Daraus erklärt sich hebr. ראה ב, welches im Griechischen durch *ἐν τῷ* wiedergegeben worden ist.

Zu V. 6 bemerkt Wellhausen: ‚Für vergelten erwartet man erhören‘. Durch diese Konjektur setzt er sich in Widerspruch mit Matth. 6, 7—8: ‚Denn sie (die Heiden) meinen, sie werden erhört, wenn sie viel Worte machen . . . Euer Vater weiß, was ihr bedürfet, ehedem ihr ihn bittet‘. Dagegen ist das Beten (nach jüdischer und christlicher Auffassung) eine Pflicht und ein Gebot[2] wie das Almosengeben und das Fasten, daher muß vergelten stehen bleiben, das auch durch die Responsion gehalten wird.

---

[1] Vgl. Talmud jer. Ta'nith I, 65b, 3: שלשה דברים מבטלין את הגזירה קשה ואילו הן: תפלה וצדקה ותשובה ושלשתן בפסוק אחד (2 Chr. 7, 14) ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו זו תפלה ויבקשו פני זו צדקה כמה דאת אמר בצ'דק אחזה פניך (Ps. 17, 15) וישובו מדרכיהם הרעים זו תשובה; zu *δικαιοσύνη* vgl. noch Matth. 5, 20. Daneben kommt aber צדקה auch im Sinne von Frömmigkeit in talmudischen Quellen vor, z. B. Pesikta rabbati 198b: Wer Buße tut, dem hilft seine Frömmigkeit (צדקתו).

[2] Vgl. z. B. bei Maimonides im ספר המצות מצוה ה', da heißt es: ובמשנתו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אמרו מנין לעיקר תפלה מצוה מהכא: את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד (Deuter. 6, 13).

In V. 18 ist die Lesart *κρυφαίω* (Vatic. und Sinait.) für *κρυπτῷ* wegen der Responsion nicht zu halten und Wellhausen hat Recht, wenn er *τῷ* vor dem ersten *ἐν τῷ κρυπτῷ* streicht und diese Worte noch mit *νεστεύων* verbunden denkt. Dann muß wohl die Zeile im Anschluß an die respondierenden Zeilen ursprünglich gelautet haben: *ὅπως φάνῃς νεστεύων τῷ πατρί σου ἐν τῷ κρυπτῷ.*

Die Makarismen (Matth. 3, 3—12; Luk. 6, 20—26).

Nachdem wir an dem vorgeführten Stück aus Matthäus ein sicheres Beispiel von strophischer Gliederung gesehen haben, wo die Responsion sichtlich das Kristallisationselement bildet, wenden wir uns nunmehr der Bergpredigt zu und beginnen mit den Makarismen, die sich in abweichenden Überlieferungen bei Matth. 5, 3—12 und in Luk. 6, 20—26 vorfinden. Der Text bei Lukas scheint einheitlicher und der Form nach ursprünglicher zu sein als bei Matthäus. Neben den Armen (Armen im Geiste), Weinenden (Trauernden), Hungrigen und Verfolgten, welche beiden Texten gemeinsam sind, finden sich bei Matthäus die Sanftmütigen (ענוים), die Barmherzigen und die reinen Herzens (ברי לב), die bei weitem nicht so scharf ausgeprägte Typen sind als die vorangehenden und zum Teil auf Verse der Psalmen zurückgehen. Ich lasse hier den griechischen Text bei Lukas folgen:

20 *Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*
21 *μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.*
μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.
22 *μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν, καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.*
23 *[χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γάρ, ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ.]*
κατὰ τα αὐτα γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

24 *Πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε νῦν τὴν παράκλησιν ὑμῶν.*
25 *οὐαί, οἱ ἐμπεπλησμένοι, ὅτι πεινάσετε.*
οὐαὶ ὑμῖν, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.
26 *οὐαί, ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσι πάντες οἱ ἄνθρωποι·*
κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

Dazu bemerke ich, daß V. 22 vielleicht nicht mehr in der urprünglichen Form vorzuliegen scheint. Die Verfolgung wird hier mit einer Fülle von Ausdrücken geschildert, die den Eindruck abschwächen. In der Tat ist auch dieser Vers bei Matth. viel knapper gefaßt. Desgleichen glaube ich, daß V. 23[a—b] = Matth. 12[a] eine spätere Glosse ist; denn eine doppelte Begründung ist hier durchaus unnötig und wirkt abschwächend. Außerdem paßt hier das *γὰρ* in keiner Weise, wenn der Satz dazwischen steht.

Die ursprüngliche Rede kann also folgendermaßen gelautet haben:

20 Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer.
21 Selig seid ihr, die ihr hier hungert, denn ihr werdet satt werden.
Selig seid ihr, die ihr hier weinet, denn ihr werdet lachen.
22 Selig seid ihr, so euch Menschen hassen ... um des Menschensohnes willen,
23[a] Denn, desgleichen taten ihre Väter den Propheten auch.

24 Aber dagegen wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin.
25 Wehe euch, die ihr voll seid, denn euch wird hungern.
Wehe euch, die ihr hier lachet, denn ihr werdet weinen und heulen.
26 Wehe euch, wenn euch jedermann lobt,
Denn desgleichen taten ihre Väter den falschen Propheten.

Die Antithesen.

Indem ich die Verse 5, 13—20 des Matthäus als nicht zusammenhängende Sprüche übergehe, wende ich mich den fünf ‚wuchtigen Antithesen' zu, in denen Jesus gegen das alte Gesetz Stellung nimmt, und die durch die Worte: ‚Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt ist', eingeleitet werden.

Die erste betrifft den Mord und besteht aus drei Strophen: 6 + 5 + 6 (V. 21—26).

Die zweite behandelt den Ehebruch, Strophik: 5 + 4 + 4 + 5 (V. 27—31).

Die dritte betrifft das Schwören (V. 33—37).

Die vierte beschäftigt sich mit der Talionvorschrift (V. 38—42).

Die fünfte und letzte (V. 43—48) behandelt das Gegenstück der Talion, das negativ: ‚Was dir unlieb ist, tu auch anderen nicht' und positiv: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst,' lautet.

Die letzten drei Antithesen bilden drei gleich lange Strophen.

Die erste Antithese (Matth. 5, 21—26).

21 *Ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις· Οὐ φονεύσεις·*
ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.
22 *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*
ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει·
ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ·
ὃς δ' ἂν εἴπῃ μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

23 *ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*
κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ,
24 *ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου,*
καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου,
καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.

25 *ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ·*
μή ποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ
καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ,
καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ.
ἀμὴν λέγω σοι,
26 *Οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.*

---

21 Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt ist: Du sollst nicht morden,
Wer aber mordet, verfällt dem Gericht.
22 Ich aber sage euch:
Wer mit seinem Bruder zürnt, verfällt dem Gericht,
Und wer zu seinem Bruder *Raka* sagt, verfällt dem Hochgericht,
Und wer sagt: du Narr, verfällt der Feuerhölle.

23 Darum wenn du dein Opfer zum Altar bringst
Und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich habe,
24 So laß dein Opfer dort vor dem Altar
Und geh versöhne dich erst mit deinem Bruder
Und dann komm, bring dein Opfer dar.

25 Sei willfährig deinem Widersacher, solange du mit ihm auf dem Wege bist,
Damit der Widersacher nicht dich dem Richter übergebe
Und der Richter dem Büttel
Und du ins Gefängnis geworfen werdest.
26 Wahrlich, ich sage dir: Du wirst nicht herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt hast.

Die erste Antithese besteht also, wie man sieht, aus drei Strophen von 6 + 5 + 6 Zeilen. Es liegt allerdings nahe, die Vermutung aus-

zusprechen, daß eine der beiden letzten Zeilen eine Variante der andern ist. Die Schimpfwörter *ῥακά* (ריקא Wicht) und *μωρέ* (שטיא Narr) halten einander so ziemlieh die Wage und das letztere enthält keineswegs eine solche Steigerung des vorangehenden, daß man deswegen schon die Hölle heiß machen muß.[1]

Der Sinn der zweiten Strophe (V. 23—24) ist: Selbst die feierliche Handlung im Tempel, die Darbringung des Opfers, muß unterbrochen werden sobald es sich herausgestellt hat, daß das begangene Unrecht nicht gesühnt worden war. Dies ist ein Seitenstück zu Exod. 21, 14: ‚Von meinem Altare sollst du ihn holen, um ihn zu töten.‘ Wie der Altar vor der Strafe nicht schützt, so ist das Sühnopfer ohne vorangegangene Sühne wertlos. Durchwegs verfehlt und unzulässig erscheint mir die Bemerkung WELLHAUSENS (zu Matth. 5, 23—24): ‚Der Spruch ist für Jerusalemer berechnet, die den Tempel zur Hand hatten, und nicht für Galiläer, zu denen doch Jesus reden mußte; für diese wäre die Situation, wie sie hier angenommen wird, recht ungewöhnlich gewesen (trotz Mark. 1, 44). Daher wird man der Formulierung bei Markus (11, 25) den Vorzug geben müssen: Wenn ihr steht und betet, so vergebt, was ihr etwa gegen wen habt. Matthäus judaisiert hier wie öfters. Er setzt voraus, daß der Opferdienst noch in vollem Gange ist und daß auch die jerusalemischen Christen daran teilnehmen. Daß er *καταλλάγηθι* sagt für *ἄφετε* und „wenn dein Bruder etwas gegen dich hat“ statt „wenn du etwas gegen deinen Bruder hast“, geschieht um der Anknüpfung der folgenden Verse willen.‘

Die Art wie WELLHAUSEN den Text des Matthäus behandelt, überschreitet das Maß erlaubter Kritik. Die beiden Versionen bei Markus und Matthäus haben ganz und gar nichts miteinander zu tun. Das Vergeben der Schuld anderer beim Beten findet sich ja auch bei Matth. 6, 12 im Gebete und in dem Zusatz daselbst V. 14—15.

---

[1] DELITZSCH's Übersetzung נבל ist zu stark und unrichtig. Allerdings sagt Luther am Rande: ‚Aber Narr ist härter (als *Racha*), der auch schädlich, nicht allein untüchtig ist.‘

Anders aber liegt die Sache, wenn der Betende oder Opfernde, der ein Sühnopfer darbringt, sich erinnert, daß andere gegen ihn was haben; das läßt sich nicht kurzerhand gutmachen, weil man ja die Zustimmung eines anderen braucht. Daß hier keine Judaisierung seitens Matthäus vorliegt, sondern daß dieser Ausspruch von Jesus in Galiläa für die Galiläer und für andere gehalten werden konnte, scheint mir zweifellos. In der Tat haben die ältesten jüdischen Kommentare zu Lev. 5, 23: ‚so soll er das, was er geraubt hat etc., zurückerstatten' und V. 25 ‚und sein Sühnopfer bringen zu JHWH' bemerkt, daß die Reihenfolge der Verse darauf hinweise, daß zuerst die Schuld gesühnt und erst dann das Opfer dargebracht werden darf.[1] Desgleichen heißt es in der Mischna (Baba kamma, Fol. 110ᵃ): ‚Wer das Opfer vor der Rückerstattung des Raubes darbringt, hat seine Plicht nicht erfüllt.'[2] Eine sehr merkwürdige Stelle findet sich in der Toseftâ Baba kamma 18 (ED. ZUCKERMANDEL, Fol. 368, Z. 15—16): ‚Wenn er das Sühnopfer dargebracht, aber das geraubte Gut noch nicht zurückerstattet hat, so darf er (der Priester) das Blut (behufs der Sprengung) nicht mischen, bis er (der Schuldige) das geraubte Gut zurückerstattet hat. Das Opfer selbst wird (als ungiltig) vernichtet und in das Verbrennungshaus (außerhalb des Tempels) gebracht.'[3] Es handelt sich also hier um ein schon dargebrachtes Opfer, wobei es aber bekannt wurde, daß die Schuld nicht gutgemacht worden ist. Der Darbringer muß also das Opfer verlassen und zuerst die Verschuldung gutmachen — also ganz wie bei Matthäus:

ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου etc.

Nicht nur in Mark. 1, 44, sondern in vielen Stellen der älteren jüdischen Überlieferung wird erzählt, daß man Opfer auch aus weiter Ferne nach Jerusalem gebracht habe, so z. B. von der Königin Helene von Adiabene (Mischna Nazir III, 6), Mirjam aus Tadmor

---

[1] Vgl. Sifrâ zur Stelle: והיה מיד מה יעשה והשיב.

[2] שהמביא גזלו עד שלא הביא אשמו יצא הביא אשמו עד שלא הביא גזילו לא יצא.

[3] הביא אשמו ולא הביא גזלו לא יהא מטרס בדמו עד שיביא גזלו אלא תעובר צורתו ויצא לבית השריפה. Diese wichtige Stelle wie manche andere talmudische Nachweise verdanke ich der umfassenden Belesenheit Dr. V. APTOWITZERS.

(Palmyra)[1] etc. Der Ausspruch Jesu, wie ihn Matthäus überliefert, hatte also für alle, auch für die Galiläer, seine Giltigkeit.

Auffallend ist die dritte Strophe im Munde Jesu's; denn hier spielen praktische Rücksichten eine Rolle, die er sonst zu mißachten pflegte. Allerdings findet sich bei Jesus Sirach öfter die Wendung: ‚tu das nicht, sonst kommst du vor Gericht' und auch in den Proverbien wird in praktischer Weise auf die Folgen der Sünden hingewiesen und 5, 14 sogar mit dem öffentlichen Gericht (קהל) gedroht, aber selbst dort (V. 21 ff.) wird als die ultima ratio auf Gott hingedeutet.[2] In der Tat machen diese Verse den Erklärern viel Kopfzerbrechen.[3] Ihr ursprünglicher Sinn ergibt sich aber aus Luk. 12, 57 ff., wo sie in einem anderen Zusammenhang stehen und nur die Mahnung enthalten, die Zeichen der Zeit zu deuten.

Die Zeichen der Zeit (Luk. 12, 49—59).

Es scheint mir also nötig, hier die Stelle aus Lukas zu besprechen, weil sie, wie schon hervorgehoben worden ist, die dritte Strophe (Matth. 5, 25—26) erst verständlich macht.

49 *Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν,*
καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη.
50 *βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι,*
καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ.

51 *δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ;*
οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν.
52 *ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι,*
τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισὶν διαμερισθήσονται,
53 *πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί,*
μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα
πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην αὐτῆς καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν.

54 *Ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις·*
ὅταν ἴδητε νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν,
εὐθέως λέγετε ὅτι ὄμβρος ἔρχεται, καὶ γίνεται οὕτως·

---

[1] Tosefta Nazir IV, 10 (290[1]): מעשה במרים התרמודית שנזרק עליה אחד מן הדמים ובאו ואמרו לה על בתה שהיא מסוכנת וכו׳.

[2] Vgl. meine *Biblischen Studien* III, S. 59 ff.

[3] Vgl. den Kommentar von Meyer-Weiss 9. Aufl., S. 112, Note 2.

55 *καὶ ὅταν νότον πνέοντα,*
λέγετε ὅτι καύσων ἔσται, καὶ γίνεται.
56 *ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον [τῆς γῆς καὶ][1] τοῦ οὐρανοῦ ζοἴδατε δοκιμάζειν,*
τὸν καιρὸν δε τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε;
57 *τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον;*

58 *ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα*
ἐντ ῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ,
μὴ πότε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν,
καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι,
καὶ ὁ πράκτωρ σε βάλλει εἰς φυλακήν.
59 *λέγω σοι,*
οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως καὶ τὸν ἔσχατον λέπτον ἀποδῷς.

---

49 Einen Brand auf die Erde zu werfen bin ich gekommen,
Und wie wünschte ich, er wäre entzündet!
50 Eine Taufe habe ich zu erleiden
Und wie ängstige ich mich, bis sie vollendet ist.

51 Meint ihr, ich sei gekommen, Frieden zu schaffen auf Erden;
Nein, sage ich, sondern Zwietracht.
52 Denn von nun an werden fünf in einem Hause sich entzweien,
Drei wider zwei und zwei wider drei.
53 Der Vater entzweit sich mit dem Sohne und der Sohn mit dem Vater;
Die Mutter mit der Tochter und die Tochter mit der Mutter
Die Schwieger mit der Schnur und die Schnur mit der Schwieger.

54 Er sprach aber auch zu dem Volke:

Wenn ihr eine Wolke aufsteigen seht in Westen,
Sagt ihr alsbald: ‚Es kommt Regen,' und es geschieht so,
55 Und wenn ihr sehet den Südwind wehen,
Sagt ihr: ‚es gibt Hitze,' und es geschieht.
56 Ihr Heuchler, das Aussehen des Himmels wißt ihr zu prüfen,
Wie prüfet ihr aber diese Zeit nicht,
57 Warum nehmet ihr aber von euch selber nicht das Rechte ab?

58 Denn wenn du mit deinem Widersacher zum Beamten gehst,
So gib[st du] dir unterwegs Mühe, von ihm loszukommen;
Auf daß er dich nicht vielleicht vor den Richter ziehe,

---

[1] ‚Und der Erde ist ein falscher Zusatz, dessen Stelle in den Hss. schwankt' (WELLHAUSEN).

Und der Richter dich dem Stockmeister überantworte
Und der Stockmeister dich ins Gefängnis werfe.
Ich sage dir:
Du kommst von da nicht heraus, bis du den letzten Scherf bezahlest.

Diese drei Strophen mit der kurzen Einleitung beziehen sich, wie schon WELLHAUSEN richtig hervorhebt, nicht auf die Parusie selber, wohl aber auf deren Wehen oder Anzeichen. Die Verse 49—50 stehen untereinander sowie mit den folgenden Strophen in loser Verbindung. Bei Markion fehlt der ganze V. 50 und die zweite Hälfte von V. 49, dann wäre V. 49ᵃ:

πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν

das Thema der Rede, welches dann in drei Absätzen behandelt wird.

Strophe 1: Ich bringe Krieg aller gegen alle, kein Haus wird davon verschont werden, ihr aber bemerket die Anzeichen nicht.

Strophe 2: Aus dem Wehen des Windes und der Beobachtung des Wetters zieht ihr Schlüsse auf Regen und Hitze, so müsset ihr auch euch selbst beobachten und eurem Innern das Zukünftige abstrahieren.

Strophe 3: Wenn ihr vor Gericht erscheinen sollt, versuchet ihr den Widersacher zu begütigen, um den bösen Folgen zu entgehen, jetzt aber seid ihr gegen alles blind — aber der letzte Heller wird von euch eingefordert werden. Diese letzten Worte enthalten zugleich das Gleichnis und dessen Deutung.

Freilich müßte man, wie schon WELLHAUSEN bemerkt hat, die kategorische Redeweise erwarten: ‚ihr gebt euch doch im gewöhnlichen Leben Mühe, eure Gläubigen zu befriedigen etc.‘, — aber der Imperativ *δὸς ἐργασίαν* kann sehr wohl aus einem semitischen Imperfekt hervorgegangen sein, das sowohl kategorisch als imperativ gebraucht wird. Es liegt also hier nicht ein Befehl vor, wie man sich aus Klugheit mit dem Widersacher zu vertragen hat, sondern eine Beobachtung des täglichen Lebens, aus der man lernen sollte, wie man sich hinsichtlich des ewigen Lebens zu benehmen habe.

Die zweite Antithese (Matth. 5, 27—32).

27 *Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις.*
[ὃς δ' ἂν μοιχεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει]
28 *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*
ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν
ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

29 *εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε,*
ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ·
συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου
καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν.

30 *καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε,*
ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ·
συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου
καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

31 *Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,*
δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.
32 *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*
ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι,
καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

---

27 Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst nicht ehebrechen.
[Wer aber Ehebruch begeht, verfällt dem Gerichte.]
28 Ich aber sage euch:
Wer ein Weib ansieht, sie zu begehren,
Der treibt schon Ehebruch mit ihr in seinem Herzen.

29 Wenn dich aber dein rechtes Auge zum Straucheln bringt,
Reiß es aus und wirf es von dir;
Denn es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verderbe,
Und nicht dein ganzer Leib in die Hölle falle.

30 Wenn dich deine rechte Hand zum Straucheln bringt,
Hau' sie ab und wirf sie von dir;
Denn es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verderbe,
Und nicht dein ganzer Leib in die Hölle gelange.

31 Es wird gesagt: Wer sein Weib entläßt,
Gebe ihr einen Scheidebrief.
32 Ich aber sage euch:
Wer sein Weib entläßt, der macht, daß sie die Ehe bricht,
Und wer eine Entlassene freit, der bricht die Ehe.

Die zweite Antithese behandelt den Ehebruch und besteht aus vier Strophen 5 + 4 + 4 + 5 (V. 27—32). Gleich in die erste Strophe mußte ich aber eine Zeile einfügen, wo dies durch die Klammer kenntlich gemacht worden ist. Zur Begründung dieses Einschubs verweise ich darauf, daß die schwerwiegenden Worte: ‚Ich aber sage euch' in allen fünf Antithesen an dritter Stelle, d. h. in der dritten Zeile der Strophe stehen; man muß also auch hier das Gleiche erwarten, um so mehr als auch in der korrespondierenden Strophe (V. 31—32) das ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν in der dritten Zeile erscheint. Den Inhalt der Zeile habe ich dem der entsprechenden Zeile der vorangehenden Strophe nachgebildet.

Sehr beachtenswert ist die Zusammenstellung der Scheidung mit dem Ehebruch. Die erste und letzte Strophe respondieren miteinander in jeder fünften Zeile, und gleichzeitig bilden I 1 mit IV, 5 eine Art Inclusio.

Zwischen die zwei korrespondierenden fünfzeiligen Strophen wurden die beiden vierzeiligen Strophen von dem ‚rechten Auge' und der ‚rechten Hand' eingeschaltet. V. 30 fehlt in D und Syra — ob mit Recht, wie WELLHAUSEN annimmt, möchte ich doch bezweifeln. Das Auge ist ‚das kupplerische Organ, welches die Begierde zum Weibe reizt', aber dann streckt sich die verlangende Hand danach aus; es ist eine natürliche, motorische Bewegung, der hier Einhalt geboten wird.

In anderem Zusammenhange stehen ähnliche Sprüche Mark. 9, 43—48, wo sie durch die Wendung: ‚Und wer einen von diesen Kleinen ärgert' hervorgerufen zu sein scheinen.

43 Und wenn dich deine Hand ärgert, hau' sie ab;
Es ist besser für dich, verstümmelt ins Leben einzugehen,
Als mit zwei Händen in die Hölle zu gelangen,
In das Feuer, das nicht erlischt.

44 Und wenn dich dein Fuß ärgert, hau' ihn ab;
Es ist besser für dich, lahm ins Leben einzugehen,
Als mit zwei Füßen in die Hölle geworfen zu werden,
[In das Feuer, das nicht erlischt.]

45 Und wenn dich dein Auge ärgert, wirf es von dir;
Es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes einzugehen,
Als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden,[1]
Wo der Wurm kein Ende nimmt und das Feuer nicht erlischt.

Die Perhorreszierung der Scheidung findet sich auch Mark. 10, 1—12 und Luk. 16, 17—18, wo aber die Wendung ‚außer wegen Hurerei'[2] nicht vorkommt. Wellhausen bemerkt zur Stelle: ‚Der *λόγος πορνείας* kommt bei dem Recht des Mannes, seine Frau zu entlassen, gar nicht in Frage; wenn sie die Ehe bricht, so hat sie sich widerrechtlich von ihm getrennt und soll nach dem Gesetz gesteinigt werden. Und was bei Markus nur als eine mögliche Folge der Scheidung (im Fall der Wiederverheiratung) nachträglich erwähnt wird, tritt hier ohne weiteres ein, wie eine notwendige Konsequenz, so daß die Scheidung an sich als Ehebruch erscheint.'

Mir scheint hier Wellhausen den Zusammenhang der Dinge nicht recht erkannt zu haben. Es ist richtig, daß vom *λόγος πορνείας* weder bei Markus noch auch bei Lukas die Rede ist; dieser Zusatz findet sich aber noch einmal bei Matth. 19, 9, wo er durch V. 3 eine gewisse Berechtigung hat. Die Pharisäer fragen dort Jesum: ‚Darf jemand sein Weib aus beliebiger Ursache (*κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*) entlassen?' Jesus verweist zuerst auf Gen. 2, 24 ‚und sie beide werden ein Fleisch sein' und sagt damit: Überhaupt nicht! Auf die Einwendung der Pharisäer und den Hinweis auf Deut. 24, 1, wo die Möglichkeit einer Scheidung ausgesprochen wird, antwortet er, daß dies ein Notbehelf sei, in Wirklichkeit aber bleibe es bei der alten Vorschrift Gen. 2, 24. Man beachte die Frage der Pharisäer: ‚Warum hat denn Moses geboten (*ἐνετείλατο*) einen Scheidebrief zu geben'? und die Antwort Jesus: ‚Mose hat euch erlaubt (*ἐπέτρεψεν*) zu scheiden von euren Weibern'.

In der Tat kann die Frage von den Pharisäern nur in dieser Form gestellt worden sein, da bezüglich der Stelle[3] Deut. 24, 1 eine

---

[1] Beachte den Wechsel von *βληθῇ* und *ἀπέλθῃ* (bei der Hand) in Matthäus und Markus.

[2] Ich habe diese Worte im Texte weggelassen.

[3] והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר.

alte tanaitische Kontroverse besteht, ob man eine Frau entlassen darf, einfach, weil sie dem Manne nicht mehr gefällt, oder erst, wenn man an ihr etwas Schmähliches entdeckt hat.[1]

Die Pharisäer haben also Jesu eine in den damaligen Schulen strittige Frage vorgelegt. Er aber durchschnitt den Knoten, anstatt ihn zu lösen, indem er nach Gen. 2, 24 die Untrennbarkeit der Ehe proklamierte. Dies hielt er auch aufrecht, als ihm die Stelle Deut. 24, 1 entgegengehalten wurde, freilich mehr vom ethischen und moralischen als vom streng gesetzlichen Standpunkte und damit trifft er zum Teil mit tanaitischen Autoritäten zusammen, die sich auf die Stelle Maleachi 2, 15—16 berufen:

‚So nehmet euch in acht und dem Weibe deiner Jugend werde die Treue nicht gebrochen. Denn ich hasse Scheidung, spricht JHWH, der Gott Israels.'

Wenn man von diesem Standpunkte aus die oben angeführten Bemerkungen Wellhausens betrachtet, so wird man finden, daß das Gegenteil richtig ist:

1. Der *λόγος πορνείας* kommt bei dem Recht des Mannes, seine Frau zu entlassen, gar sehr in Frage.

2. Der *λόγος πορνείας* ist durchaus noch nicht identisch mit Ehebruch, wofür die Frau gesteinigt werden muß.

3. Auch hier erscheint die Scheidung an sich, was den Mann angeht, so wenig wie bei Markus als Ehebruch. Es wird nur darauf hingewiesen, daß die Frau durch die Scheidung in die Lage versetzt wird, einen andern zu heiraten und gewissermaßen dadurch Ehebruch zu begehen.

Die Frage muß aber offen bleiben, ob zuletzt Jesus doch in seiner Antwort an die Pharisäer sich bezüglich des gesetzlichen Standpunktes der Anschauung der Schamaiten angeschlossen und die

---

[1] Das hebr. ערות דבר wird in der talmudischen Quelle durch דבר ערוה wiedergegeben und diesem entspricht genau *λόγος πορνείας* und gerade diese beiden Worte bilden den Gegenstand der Diskussion, ob nämlich das Hauptgewicht auf *λόγος* oder *πορνεία* zu legen ist. Man vergleiche insbesondere Mischna Gittin IX, 10: „לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה שנאמר כי מצא בה ערות דבר וגו'“.

Scheidung beim Vorkommen eines *λόγος πορνείας* als zulässig erklärt habe, so sehr er sie sonst perhorreszierte. Bejaht man die Frage, dann ist natürlich die Wendung *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* die richtige Antwort auf die Frage der Pharisäer und von *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* bedingt. Aber auch wenn man die Frage verneint, erklärt sich bei Matthäus dort der Einschub leicht und von dort aus kann diese Wendung auch an unsere Stelle gekommen sein.

Der zweite Teil des Ausspruches, der sich in allen drei Evangelien findet: ‚Und wer eine Geschiedene heiratet, bricht die Ehe' findet sein Analogon in den talmudischen Quellen: ‚Der eine hat eine Frevlerin (Ehebrecherin) aus seinem Hause entlassen, der andere hat die Frevlerin heimgeführt.'[1]

Wellhausen scheint mir demnach auch mit seiner Behauptung ‚daß dies der einzige Fall ist, wo Jesus eine mosaische Verordnung geradezu aufhebt, also das stärkste Beispiel seines Widerspruches gegen das Gesetz' nicht das Richtige getroffen zu haben. Er fährt fort: ‚Von hier aus (und nicht von der Beschneidung aus) wird die ganze Erörterung über diesen schwierigen und wichtigen Punkt sich entsponnen haben. Das erhellt namentlich aus Luk. 16, 17—18: „Leichter vergeht Himmel und Erde, als daß ein Buchstabenstrich vom Gesetze falle; wer sein Weib entläßt und eine andere freit, bricht die Ehe, und wer die Entlassene freit, bricht die Ehe." In dieser Zusammenstellung platzen die Gegensätze direkt aufeinander, der erste Satz widerspricht materiell dem zweiten (d. h. Mark. 10) total, ohne daß das formell bemerklich gemacht wird. Es ist aber klar, daß er dem zweiten die antinomistische Spitze abbrechen und eben darin seine Wurzel hat, daß also Mark. 10 den Ausgangspunkt bildet. Nun deckt sich Luk. 16, 17—18 mit Matth. 5, 18. 32 sachlich und größtenteils auch im Ausdruck. Daraus folgt, daß Mark. 10 auch der Ausgangspunkt für die dem Lukas und Matthäus gemeinsame Quelle gewesen ist. Matthäus verallgemeinert und stellt auch anderes als das Verbot der Scheidung unter denselben Gesichtspunkt, so

---

[1] Gittin 72a: ושלחה מביתו והיתה לאיש אחר הכתוב קראו אחר לומר שאין זה בן זוגו לראשון זה הוציא רשעה מביתו וזה הכניס רשעה לתוך ביתו.

daß der ursprüngliche Gegensatz, von dem die ganze Betrachtung ihren Anfang genommen hat, zurücktritt.‘

Mir scheint die ganze Argumentation Wellhausens viel zu scharfsinnig zu sein und dabei an allerlei Schwächen zu leiden.

Gegen die Annahme, daß beide Stellen bei Matthäus und Lukas auf die gemeinsame Quelle Mark. 10 zurückgehen können, läßt sich nichts einwenden. Ob sie es auch müssen, scheint mir minder sicher zu sein. Jedoch kommt es darauf nicht an. Wogegen ich mich aber entschieden aussprechen muß, ist die Behauptung, daß in Luk. 16, 17—18 ‚die Gegensätze direkt aufeinander platzen‘ und, daß ‚der erste Satz dem zweiten die antinomistische Spitze abbrechen soll‘.

Es wird vielleicht etwas ketzerisch klingen, wenn ich gegen die Wellhausensche These die Vermutung ausspreche, daß der Satz vom Buchstabenstrich gerade das Gegenteil von dem besagt, was Wellhausen aus ihm herauslesen will. Er besagt, daß eher Himmel und Erde vergehen, als der Ausspruch der heiligen Schrift ‚und sie beide (Mann und Weib) sollen ein Fleisch sein‘ (Gen. 2, 24) aufgehoben wird. Es liegt also hierin eine Bestätigung des Gesetzes und ein Beispiel dafür gibt eben der folgende Satz: ‚Wer sein Weib entläßt und eine andere freit, bricht die Ehe etc.‘ Die Scheidung ist wohl eine alte semitische Sitte, mit der das mosaische Gesetz rechnet, aber gleich an der einzigen Stelle (Deut. 24, 1), wo sie vorkommt, sie einzuschränken und die bösen Folgen derselben abzuschwächen bestrebt ist. Als Gebot ist sie niemals angesehen worden; es kann also auch von einer Aufhebung des Gebotes nicht die Rede sein.

Was da Jesus tat, will er oder will das Evangelium keineswegs als eine Aufhebung des Gesetzes, sondern als eine ‚Umzäunung‘ (סיג) desselben angesehen wissen.[1] Das Gesetz muß so geschützt werden,

[1] Unter סיג ‚Umzäunung‘ verstanden die Alten ein hinzugefügtes Verbot, um das ursprüngliche vor Übertretung zu schützen; so wird von Adam gesagt: Er hat eine Umzäunung gemacht zu dem Schriftworte, indem er das göttliche Verbot, die Frucht des Baumes der Erkenntnis nicht zu essen, dahin erweiterte, daß man sie auch nicht berühren darf. Daß Umzäunungen und Verschärfungen oft so weit gehen, daß sie das ursprüngliche Gesetz umstürzen und den Geist desselben töten, gebe ich ohne weiteres zu.

daß kein Jota, kein Häkchen abfällt. Während bei Lukas nur das eine Beispiel von der Scheidung gegeben wird, setzt Matthäus diesen Satz an die Spitze der Antithesen, die nichts anderes sein wollen als ,Umzäunungen'. Oder ist etwa auch ,Auge um Auge' ein Gebot und nicht vielmehr die Einschränkung eines alten Blutracheaktes auf das minimale Maß — welches nun Jesus weiter eingeschränkt und umzäunt hat.

Die dritte Antithese (Matth. 5, 33—37).

33 *Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις·*
Οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου.
34 *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*
μὴ ὀμόσαι ὅλως·
μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶ τοῦ θεοῦ·
35 *μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστι τῶν ποδῶν αὐτοῦ·*
μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως·
36 *μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς,*
ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν.
37 *ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ·*
τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.

33 Weiter habt ihr gehört, daß den Alten gesagt ist:
Du sollst nicht falsch schwören, und dem Herrn deinen Eid halten.
34 Ich aber sage euch:
Ihr sollt überhaupt nicht schwören,
Weder bei dem Himmel, denn er ist der Thron Gottes,
35 Noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel seiner Füße,
Noch bei Jerusalem, denn sie ist die Stadt des großen Königs,
36 Auch bei deinem Haupte sollst du nicht schwören,
Denn du kannst kein einziges Haar weiß oder schwarz machen;
37 Sondern eure Rede sei ja, ja, nein, nein.
(Was darüber ist, ist vom Übel.)

Die dritte Antithese betrifft den Eid oder das Schwören und es wird gestritten, ob darunter das zweite oder achte Gebot verstanden werden soll. Daß aber hier das Schwören im Verkehr überhaupt verboten wird, steht außer Zweifel. Wenn der Reihenfolge der Antithesen eine bestimmte Ursache zugrunde liegt, darf man annehmen, daß auf ,du sollst nicht morden' und ,du sollst nicht ehebrechen' unter Übergehung des Gebots ,Du sollst nicht stehlen' (das sich für die Antithesen wenig eignete), das achte Gebot ,Du sollst

gegen deinen Nächsten nicht als falscher Zeuge aussagen' folgen mußte,[1] und daß diese Antithese vom ‚achten Gebot' ausging, das Schwören aber in eigener Weise behandelt. Dafür spricht der Umstand, daß darauf die Talion-Antithese folgt, welche sich leicht aus der Bestimmung ‚Und du sollst ihm (dem falschen Zeugen) das tun, was er seinem Nächsten zu tun gedachte' entwickeln konnte. Die Strophe hat elf Zeilen. Man ist vielleicht berechtigt, nach dem Ausspruche Jesus: ‚Deine Rede sei ja, ja, nein, nein', die Schlußzeile: ‚Alles übrige ist von Übel,' die ein Glossator möglicherweise hinzugefügt haben kann, zu streichen,[2] so daß die Strophe eigentlich nur aus zehn Zeilen besteht.

Die vierte und fünfte Antithese (Matth. 5, 38—48).

38 *Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη·*
ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.
39 *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*
μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ·
ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει ἐπὶ τὴν δεξιὰν σιαγόνα σου,
στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην·
40 *καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν,*
ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον·
41 *καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.*
42 *τῷ αἰτοῦντί σε δός·*
καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.

38 Ihr habt gehört, daß [den Alten] gesagt ist:
‚Auge um Auge, Zahn um Zahn.'
39 Ich aber sage euch:
Widerstehet nicht dem Unrecht,
Sondern wenn dir jemand einen Streich auf die rechte Wange gibt,
Dem wende auch die andere zu.
40 Und wer dich verklagen und dir den Rock nehmen will,
Dem lasse auch den Mantel.
(41 Und wenn dich jemand preßt eine Meile, geh mit ihm zwei.)
42 Wer dich bittet, dem gib,
Und wer bei dir borgen will, von dem wende dich nicht ab.

[1] Vgl. Mark. 10, 19, wo Jesus die Gebote in folgender Reihe aufzählt: *μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς . . . μὴ ψευδομαρτυρήσῃς.*

[2] An beiden Stellen, wo dieser Ausspruch zitiert wird (2. Kor. 1, 17 und Jak. 5, 12), findet sich der Schlußsatz nicht.

43 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη·
ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου.
44 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, [ὑμᾶς·
ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων
45 ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς,
ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς
καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.
46 ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε;
οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;
47 καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε;
οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ οὕτω ποιοῦσιν; [ἐστιν.
48 ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός

43 Ihr habt gehört, daß gesagt ist:
Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind,
44 Ich aber sage euch:
Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger,
45 Auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel;
Denn er läßt seine Sonne aufgehen auf Böse und Gute,
Und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.
46 Denn wenn ihr liebet, die euch lieben, was habt ihr für Verdienste,
Auch die Zöllner tun es.
47 (Und wenn ihr eure Brüder grüßet, was tut ihr Sonderliches?
Auch die Heiden tun dasselbe.)
48 Darum seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Die dritte, vierte und fünfte Antithese weisen, wenn man sie in Sinnzeilen zerlegt, eine annähernd gleiche Anzahl von Zeilen auf: 11, 11 und 12. In der dritten Antithese kann man die letzte Zeile aus dem oben schon angeführten Argument ausscheiden. In der vierten darf man vielleicht V. 41 (Z. 9) als spätere Glosse streichen, da sie, wie schon WELLHAUSEN bemerkt hat, bei Lukas fehlt und auch sonst etwas weit hergeholt zu sein scheint.[1] Desgleichen könnte man V. 47 (Z. 10—11) aus der fünften Strophe aussondern, da er in Syr. S und

[1] Es ist aber auch möglich, daß V. 42 nur eine Zeile bildet, wie dies aus der Gruppierung bei Lukas 6, 31 hervorgeht, wo in jeder Zeile zwei zusammenhängende Sätze enthalten sind.

bei Lukas fehlt. Nimmt man diese Korrekturen an, so haben wir in den Antithesen folgendes Strophengebilde:

I (6+5+6). II (5+4+4+5). III—V (10+10+10).[1]

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß der Inhalt der beiden letzten Antithesen sich im wesentlichen, wenn auch nicht in antithetischer Form, bei Luk. 6, 27—36 findet. Ich teile hier die Stelle mit, indem ich sie strophisch zu gliedern versuche:

28 Aber euch, die ihr zuhöret, sage ich:
Liebet eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen.
29 Segnet die, die euch fluchen, betet für die, welche euch beschimpfen.
30 Dem, der dich auf die Wange schlägt, biete auch die andere,
31 Jedem, der dich bittet, gib, und von dem, der dir das deinige nimmt fordere es nicht.
32 Und wie ihr wollt, daß euch die Leute tun, deßgleichen tut ihr ihnen.

33 Und wenn ihr liebet, die euch lieben, was danks habt ihr?
Lieben doch auch die Sünder die, welche sie lieben.
34 Und wenn ihr Gutes tut denen, die euch Gutes tun, was danks habt ihr?
Tun auch die Sünder das Gleiche.
35 Und wenn ihr denen leiht, von denen ihr zu empfangen hofft, was danks habt ihr?
Auch die Sünder tun das.

36 Sondern liebet eure Feinde und tut ihnen wohl und leiht, ohne zu hoffen.
So wird euer Lohn groß, und ihr werdet die Söhne des Höchsten sein.
Denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen.
Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!

Der Schatz (Matth. 6, 19—24).

19 *Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς,*
ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει,
καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσι καὶ κλέπτουσιν·
20 *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ,*
ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει,
καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν.
21 *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.*

22 *Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός·*
ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς
ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται·

---

[1] Hier sollte ‚Die Frömmigkeit' (Matth. 6, 1—18) behandelt werden. Das Stück ist aber bereits oben S. 5 ff. besprochen worden.

23 ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ,
ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.
εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν,
τὸ σκότος πόσον!

24 Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν·
ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει,
ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται, καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει·
οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμμωνᾷ.

19 **Sammelt nicht Schätze auf Erden,
Wo Motte und Rost zerstören,
Und wo Diebe einbrechen und stehlen,
20 Sondern sammelt euch Schätze im Himmel,
Wo nicht Motte noch Rost zerstören,
Und wo keine Diebe einbrechen und stehlen,
21 Denn wo dein Schatz ist, dort ist auch dein Herz.**

22 **Des Leibes Licht ist das Auge.
Wenn nun dein Auge unversehrt ist,
Wird dein ganzer Leib licht sein.
23 Wenn aber dein Auge getrübt ist,
Wird dein ganzer Leib finster sein.
Wenn nun das Licht an dir finster ist,
Wie erst die Finsternis (an dir!)**

24 **Niemand ist imstande, zweier Herren Knecht zu sein;
Entweder haßt er den einen und liebt den andern,
Oder hangt dem einen an und verachtet den andern.
Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen.**

In gewisser Beziehung knüpft hier Matthäus an das vorangehende Stück ‚Die Frömmigkeit‘ (Matth. 6, 1—18) an und zwar an die erste Strophe, welche das Almosen betrifft, was ja soviel wie die ‚Schätze im Himmel‘ bedeutet. Der Gedankengang ist klar, der Gegensatz scharf, Himmel und Erde und Gott und Mammon. Der Schatz ist nicht gleichgiltig, denn daran klebt das Herz. Von dem Herzen als ‚Quelle des Dichtens und Trachtens kommt Matthäus auf das Auge als Quelle der Sehkraft, die hell und nicht hell sein kann‘. Das Auge spielt aber hier die Mittlerrolle zur Erwerbung von Schätzen, wie oben in der zweiten Antithese, wo es die Begierde zum Weibe reizt.

Diese drei Strophen finden sich in zum Teil veränderter Form auch bei Lukas an verschiedenen Stellen, und zwar die erste (Luk. 12, 33—34):

33 *Πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην·*
ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα,
θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει·
34 *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται.*

33 Verkaufet eure Habe und gebet Almosen.
Machet euch Säckel, die nicht veralten,
Einen Schatz, der nicht abnimmt im Himmel,
Wo kein Dieb herankommt und keine Motten freßen,
34 Denn wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein.

Diese Version bildet einen deutlichen Kommentar zur ersten Strophe bei Matthäus und bestätigt die Annahme, daß damit auf Matth. 6, 1 zurückgegriffen wird. Eine sehr interessante Analogie bietet die Tosephta Pea, Abschitt IV, nach der Lesung des Jeruschalmi, Pea 15ª: Der König Munbaz (der Sohn der Königin Helene von Adiabene) spendete sein ganzes Vermögen den Armen. Da ließen ihm seine Verwandten sagen: Deine Eltern vermehrten ihren und ihrer Vorfahren Besitz und du verschwendest dein und deiner Vorfahren Vermögen. Er aber antwortete: Im Gegenteil (ich vermehre den Besitz). Meine Vorfahren sammelten Schätze auf Erden, ich aber sammle Schätze im Himmel. Meine Vorfahren sammelten Schätze, welche keine Früchte tragen, ich aber sammle Schätze, welche Früchte tragen. Meine Vorfahren legten sie an einem Ort, wohin die Hand (eines Diebes) reicht, ich aber legte sie da nieder, wohin keine Hand reicht.[1]

Die zweite Strophe findet sich Luk. 11, 34 und hat nur geringe Varianten:

---

[1] מונבז המלך עמד ובזבז את כל נכסיו לעניים. שלחו לו קרוביו ואמרו לו אבותיך הוסיפו על שלהן ועל של אבותיהן ואת בזבזתה את שלך ואת של אבותיך. אמר לא כל שכן אבותי גנזו בארץ ואני גנזתי בשמים. אבותי גנזו אוצרות שאין עושים פירות ואני גנזתי אוצרות שהן עושים פירות. אבותי כנסו במקום שהיד שולטת בו אני כנסתי במקום שאין היד שולטת.

34 ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου.
ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ,
καὶ ὅλον τὸ σῶμα σοῦ φωτεινόν ἐστιν.
ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾖ,
καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.
σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.

34 Des Leibes Licht ist das Auge.
Wenn dein Auge unversehrt ist,
Wird auch dein ganzer Leib licht sein.
Wenn es aber getrübt ist,
Wird auch dein Leib finster sein,
Gieb nun acht, daß nicht das Licht in dir finster werde.

Die dritte Strophe, die bis auf den Zusatz von *οἰκέτης*, der sich vielleicht aus der bei Lukas vorangehenden Erzählung ergibt, wörtlich mit der bei Matthäus übereinstimmt, steht Luk. 16, 13:

13 οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν·
ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει,
ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει.
οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

Die Annahme mancher Kommentare, daß die Formulierung und Einordnung bei Lukas ursprünglicher sei, halte ich für sehr unsicher, will mich aber auf diese Frage hier nicht weiter einlassen.

Die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes.

Auf das dreistrophige Stück von dem ‚Schatze im Himmel' (6, 19—24) folgt ein, man möchte sagen, siebenstrophiges Gedicht, welches mit nur geringen Varianten sich auch bei Lukas (12, 22—32) findet. Dort geht aber eine kurze Erzählung voran, die in ein Gleichnis ausläuft, woran sich sehr hübsch das Gedicht anschließt. Ich lasse hier den Originaltext und die deutsche Übersetzung nebeneinander folgen:

Matthäus 6, 25 ff.

25 *Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν,*
μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν, τί φάγητε,
μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν, τί ἐνδύσησθε·
οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς
καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;

26 *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ,*
ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν
οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας,
καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά·
οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;

27 *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται*
προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;
. . . .
. . . .
28 *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε;*

καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν·
οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν·
29 *λέγω δὲ ὑμῖν*
ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ
περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.

30 *εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ*
σήμερον ὄντα
καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον
ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν,
οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;

31 *Μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες·*
Τί φάγωμεν, ἤ τί πίωμεν, ἤ τί περιβαλώμεθα;
32 *πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν·*
οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος
ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων·

33 *ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ,*
καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.
34 *μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον,*
ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς·
ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

Lukas 12, 22 ff.

22 *Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν·*
μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ τί φάγητε
μηδὲ τῷ σώματι τί ἐνδύσησθε.
23 *ἡ γὰρ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς*
καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος.

24 *κατανοήσατε τοὺς κόρακας,*
ὅτι οὔτε σπείρουσιν οὔτε θερίζουσιν,
οἷς οὐκ ἔστι ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη,
καὶ ὁ Θεὸς τρέφει αὐτούς.
πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς διαφέρετε τῶν πετεινῶν;

25 *τὶς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται*
ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ προσθεῖναι πῆχυν;
26 *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε,*
τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;
. . . .

27 *κατανοήσατε τὰ κρίνα,*
πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει·
λέγω δὲ ὑμῖν,
οὐδὲ Σολομῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ
περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.

28 *εἰ δὲ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον*
ὄντα σήμερον
καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον
ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιάζει,
πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;

29 *καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε, τί φάγητε ἢ τί πίητε,*
καὶ μὴ μετεωρίζεσθε.
30 *ταῦτα γὰρ πάντα τὰ ἔθνη του κόσμου ἐπιζητοῦσιν·*
ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ οἶδεν
ὅτι χρῄζετε τούτων·

31 *πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ,*
καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν.
32 *μὴ φόβου, τὸ μικρὸν ποίμνιον·*
ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν
δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν·

Matthäus 6, 25 ff.

25 Darum sage ich euch:
Sorget nicht um euer Leben, was ihr essen,
Und um euern Leib, was ihr anziehen sollt,
Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung,
Und der Leib mehr als die Kleidung?

26 Sehet auf die Vögel des Himmels:
Sie säen nicht, sie ernten nicht,
Sie bringen nicht ein in Scheuern
Und euer himmlischer Vater ernährt sie.
Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?

27 Wer unter euch kann mit Sorgen
Seinem Wuchs (Lebensalter) eine Elle zusetzen?
[Wenn ihr auch das Geringste nicht vermöget,
Was sorgt ihr um das Übrige?]
28 Und um Kleidung warum sorgt ihr?

Betrachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen,
Sie arbeiten nicht und spinnen nicht,
29 Und doch sage ich euch:
War auch Salomo in all seiner Herrlichkeit
Nicht so angetan wie eine von ihnen.

30 Wenn aber das Gras (acc.) des Feldes,
Das heute entsteht
Und morgen in den Ofen geworfen wird,
Gott (nom.) also bekleidet,
Wie viel mehr euch, ihr Kleingläubige?

31 So sollt ihr nicht sorgen und sagen:
Was sollen wir essen, was trinken, was anziehen?
32 Nach all dem trachten die Heiden;
Weiß es denn euer himmlischer Vater nicht,
Daß ihr dies alles bedürfet?

33 Trachtet zuerst nach dem Reiche und der Gerechtigkeit,
So bekommt ihr alles andere dazu.
Sorge also nicht um morgen,
Denn das Morgen wird für sich selber sorgen,
Jeder Tag hat genug an seiner Plag'.

Luk. 12, 22.

22 Darum sage ich euch:
Sorget nicht um das Leben, was ihr essen,
Und nicht um den Leib, was ihr anziehen sollt;
23 Denn das Leben ist mehr als die Nahrung,
Und der Leib ist mehr als die Kleidung.

24 Achtet auf die Raben,
Sie säen nicht, sie ernten nicht,
Sie haben nicht Speicher noch Scheunen,
Und Gott ernährt sie,
Wie viel mehr wert seid ihr als Vögel!

25 Wer unter euch kann mit Sorgen
Seinem Wuchse (Lebensalter) eine Elle zusetzen?
26 Wenn ihr nun auch das Geringste nicht vermöget,
Was sorgt ihr für das Übrige?
[Und um Kleidung warum sorgt ihr?]

27 Achtet auf die Lilien,
Wie sie weder spinnen noch weben,
Und doch sage ich euch:
War auch Salomo in all seiner Herrlichkeit
Nicht so angetan, wie eine von diesen.

28 Wenn aber auf dem Felde das Gras (acc.),
Das heute entsteht
Und morgen in den Ofen geworfen wird,
Gott (nom.) also bekleidet,
Wie viel mehr euch, ihr Kleingläubige?

29 Trachtet nicht, was ihr essen und trinken werdet
Und lasset es euch nicht umtreiben.
30 Nach all dem trachten die Völker der Welt;
Euer Vater im Himmel weiß es,
Daß ihr dessen bedürfet.

31 Trachtet vielmehr nach seinem Reiche,
So bekommt ihr das andere dazu.
32 Fürchte dich nicht, du kleine Herde;
Denn eurem Vater hat es gefallen,
Euch das Reich zu geben!

Der Gedankengang des Gedichtes ist folgender:

Strophe 1: Sorget nicht um Nahrung und Kleidung, denn Seele und Körper sind mehr wert als jene — und die hat ja Gott geschaffen.

Strophe 2 und 3: Hinweis auf die Vögel des Himmels, die weder säen noch ernten und die dennoch von Gott genährt werden. Damit wird in Str. 2 auf Nahrung und Seele (Leben) und in Str. 3 auf Körper und Kleidung zurückgegriffen.

Strophe 4 und 5: Hinweis auf die Lilien des Feldes, die weder spinnen noch arbeiten und dennoch besser gekleidet sind als die Menschen.

Strophe 6: Sorget also nicht um Nahrung und Kleidung wie die Heiden, denn Gott kennt eure Bedürfnisse.

Strophe 7: Suchet das Himmelreich, alles Übrige kommt von selbst.

Die Sinnesabteilung durch die Strophen und in den Strophen durch die Zeilen kann nicht schärfer markiert werden. Dazu kommen aber als Bestätigung die Kunstformen. So zeigen sich Responsionen zu Anfang der Strophen: *ἐμβλέψατε, καταμάθετε, κατανοήσατε, ἀγροῦ* und *ζητεῖτε* und zu Ende der Strophen: *ἐνδύματος* und *περιεβάλετο*, ferner *μᾶλλον, πόσῳ μᾶλλον* und *πόλλῳ μᾶλλον* und als Inclusio *βασιλείαν*.

Die Vergleichung beider Rezensionen dieser Rede bei Matthäus und Lukas ist sehr lehrreich. Die Strophen 1, 2, 4, 5 und 6 zeigen nur sehr geringfügige Varianten, so daß man ohne weiteres annehmen darf, daß beide Rezensionen auf eine gemeinsame schriftliche Quelle zurückgehen. Eine höchst auffällige Differenz bietet die siebente Strophe, wo die beiden ersten Zeilen nahezu identisch sind, die drei letzten aber stark voneinander abweichen. Stand der Schluß nicht fest, oder wurde er in der Tat schon ursprünglich doppelt überliefert? — Dies zu entscheiden bin ich außerstande. Zu beachten ist noch dabei der Wechsel des Numerus, der in beiden Stücken durchwegs Plural ist, in allen drei letzten Zeilen aber bei Matthäus und in der drittletzten bei Lukas in einen Singular sich

verwandelt. Es scheint also zum Schluß ein Sprichwort, bezw. ein Zitat verwendet worden zu sein.

Anders aber liegt die Sache bezüglich der dritten Strophe. Auch hier sind die zwei ersten Zeilen in beiden Rezensionen identisch.[1]

Bei Lukas folgen noch weitere zwei Zeilen, die bei Matthäus fehlen. Dagegen findet sich bei Matth. V. 28 am Anfang ein Übergangssatz, der bei Lukas fehlt. Die einfachste Lösung aller Schwierigkeiten besteht darin, daß man V. 26 des Lukas nach V. 27 des Matthäus und umgekehrt V. 28ᵃ des Matthäus nach V. 26 bei Lukas einschiebt — so erhält man eine fünfzeilige Strophe, die einen guten Sinn gibt. Diese Strophe greift auf die letzte Zeile der ersten zurück:

καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος

und besagt: Wer seinen Körper um nichts größer machen kann und es Gott überlassen muß, dafür zu sorgen, soll sich füglich nicht um alles weitere kümmern und auch das Gott überlassen. Warum kümmert ihr euch also um die Kleidung?

Wie wir gesehen haben, bildet dieses siebenstrophige Gedicht bei Matthäus die Fortsetzung und Erläuterung des Abschnittes über ‚Die Schätze im Himmel', dagegen geht bei Luk. 12, 13—21 diesem Gedichte, wie schon erwähnt wurde, eine Erzählung, die in eine Parabel auslauft und ebenfalls strophisch gegliedert ist, voran:

16 *Εἶπεν δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς λέγων·*

ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα.
17 *καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων· τί ποιήσω.*
ὅτι οὐκ ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου;
18 *καὶ εἶπεν· τοῦτο ποιήσω·*
καθελῶ μοῦ τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω,
καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθά μου

19 *καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή,*
ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά·

---

[1] Wellhausen bemerkt dazu: ‚Matth. 6, 27 ist vereinzelt, steht aber auch bei Lukas (der eine Moral anhängt 12, 26) an derselben Stelle', und an einem andern Orte sagt Wellhausen: ‚12, 25 ist bei Lukas nicht so vereinzelt wie bei Matthäus (6, 27) wird aber durch den Zusammenhang mit 12, 26 nicht gerade verständlicher.'

ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου·
20 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός· ἄφρων,
ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ.
ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται;

21 οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ
καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.

---

13 Es sprach aber einer aus dem Volke zu ihm: Meister, sage meinem Bruder, daß er mit uns das Erbe teile. 14 Er aber sprach zu ihm: Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt? 15 Und er sprach zu ihm: Sehet zu und hütet euch vor dem Geiz; denn nicht im Überfluß der Habe liegt das Leben für den Menschen.

16 Und er sagte zu ihnen ein Gleichnis also:

Eines reichen Mannes Feld hatte gut getragen,
17 Und er dachte bei sich: Was soll ich tun?
Ich habe nicht [Raum], wo ich meine Früchte einsammle?
18 Und er sprach: Das werde ich tun:
Ich breche meine Scheunen ab und baue größere
Und werde darin sammeln mein Getreide und meine Güter.

19 Und ich will zu meiner Seele sagen: O Seele!
Du hast einen großen Vorrat auf viele Jahre,
Habe Ruh, iß, trink und freue dich!
20 Gott aber sprach zu ihm: O Narr!
Diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern,
Wem wird nun dein Vorrat gehören?

21 So geht es, wenn einer sich Schätze aufspeichert,
Und hat keinen Reichtum bei Gott.

Die Splitterrichter (Matth. 7, 1—9 und Luk. 6, 37 ff.).

37 Richtet nicht und ihr werdet nicht gerichtet,
Verdammt nicht und ihr werdet nicht verdammt,
Vergebet und es wird euch vergeben,
38 Gebet und es wird euch gegeben,
Ein volles gerütteltes Maß wird man in euern Schoß geben
[Denn mit dem Gericht, mit dem ihr richtet, werdet ihr gerichtet],
Und mit dem Maß, mit dem ihr messet, werdet ihr gemessen.[1]

---

[1] Das hier eingeschaltete Gleichnis bei Lukas (V. 39—40) unterbricht den Zusammenhang beider Strophen.

41 Was siehst du den Splitter in des Bruders Auge,
Den Balken aber in deinem Auge bemerkst du nicht?
42 Wie kannst du deinem Bruder sagen: O Bruder,
Laß mich den Splitter aus deinem Auge ziehen,
Und du siehst selbst nicht den Balken in deinem Auge?
Du Heuchler, zieh zuerst den Balken aus deinem Auge,
Dann sieh zu und zieh den Splitter aus deines Bruders Auge.

Dieses Stück habe ich aus Matthäus, wo von der ersten Strophe nur Z. 1 und 6—7 vorhanden sind, und aus Lukas, wo Z. 6 fehlt, zusammengesetzt. Durch diese, wie ich glaube berechtigte und ungefährliche Operation, sind zwei siebenzeilige Strophen wiederhergestellt worden. Ich glaube auch, daß diese Strophen bei Matthäus an unrechter Stelle stehen, weil sie hier den Zusammenhang durchbrechen und stören. Sie gehören meines Erachtens nach den Antithesen Matth. 5, 48, welche also schließen:

Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

In der Tat geht diesen zwei Strophen bei Lukas ein ähnlicher Vers (36) voran:

Darum seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist.

Eine Bestätigung für meine Lokalisierung dieses Stückes finde ich darin, daß man, nachdem der ‚Schatz' und das folgende auf die Almosenstrophe zurückgreift, man jetzt einen Rückgriff auf das Beten erwarten müßte — und in der Tat folgen jetzt Strophengebilde, welche sich auf das Beten beziehen.

Das Beten (Matth. 7, 6—12 = Luk. 11, 9—13).

6 *Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν*
μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων,
μή ποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν.
καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

	κἀγὼ ὑμῖν λέγω,
7 *Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν·*	9 *αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν·*
ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε·	*ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε·*
κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν·	*κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.*
8 *πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν, λαμβάνει,*	10 *πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει*

καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει,
καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται·

καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει
καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.

9 *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος,*
ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον,
μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;
10 *ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει*
μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;

11 *τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα*
αἰτήσει οἱ υἱὸς ἰχθύν,
μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει;
12 *ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν,*
ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον;

(13) 11 *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες (ὑπάρχοντες)*
οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,
πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς [1]
δώσει ἀγαθὰ (πνεῦμα ἅγιον) τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

---

12 *Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε*
ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι,
οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς·
οὗτος γάρ ἐστι ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

Vers 6 ist isoliert und steht weder mit dem vorangehenden noch mit dem folgenden in Verbindung:

Gebt das Heilige nicht den Hunden,
Und werfet eure Perlen nicht vor die Säue,
Damit sie mit ihren Füßen sie nicht zertreten
Und sich wenden und euch zerreißen.

Auch Vers 12 gehört nicht hierher, sondern ist als eigentümliche Formulierung der Nächstenliebe anzusehen und gehört demnach zur fünften Antithese. In der Tat steht ein ähnlicher Vers auch Luk. 6, 32 neben den Vorschriften über die Nächstenliebe. Die folgenden Verse enthalten die Aufforderung zu beten:

(9) 7 Bittet, so wird euch gegeben;
Suchet, so werdet ihr finden;
Klopfet an, so wird euch aufgetan,
(10) 8 Denn wer da bittet, der nimmt;
Und wer da sucht, der findet,
Und wer anklopft, dem wird aufgetan.

---

[1] Lukas *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ.* Die eingeklammerten Varianten stammen ebenfalls aus Lukas.

9 Oder wer ist unter euch Menschen,
Den sein Sohn um Brot bittet,
Und er ihm einen Stein bietet?
10 Oder wenn er ihn um einen Fisch bittet,
Und er ihm eine Schlange bietet?

11 Wenn einen Vater unter euch
Sein Sohn um einen Fisch bittet,
Wird er ihm dafür eine Schlange bieten?
Oder wenn er ihn um ein Ei bittet,
12 Wird er ihm einen Skorpion dafür bieten?

(13) 11 Wenn nun ihr, die ihr arg seid,
Euren Kindern gute Gaben wisset darzureichen,
Wieviel mehr wird euer (der) Vater im Himmel
Gutes geben denen, die ihn bitten. Den heiligen Geist geben denen, die ihn bitten.

Das enge Tor (Matth. 7, 13—14 und 21—23).

Nachdem durch Almosen und Beten der Weg in den Himmel geebnet worden war, galt es nun den Eingang zu finden. Der Eingang ist nicht sperrangelweit, sondern ein enges Tor führt in das Reich Gottes.

13 *Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης.*

ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη,
καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς
ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν,
καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς.

14 *ὅτι στενὴ ἡ πύλη,*
καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς
ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν,
καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν.

21 *Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν,*
ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
22 *πόλλοι ἐροῦσιν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*
κύριε κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν;
καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν;
καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν;
23 *καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς·*
ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ σε ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

13 Gehet ein durch die enge Pforte.

Denn die Pforte ist weit,
Und der Weg ist breit,
Der zur Verdammnis führt,
Und ihrer sind viele, die ihn wandeln.

14 Denn die Pforte ist enge,
Und der Weg ist schmal,
Der zum Leben führt,
Und wenige sind ihrer, die ihn finden.

21 Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen,
Sondern, der den Willen meines Vaters im Himmel tut.

22 Viele werden zu mir sagen an jenem Tage:
Haben wir nicht durch deinen Namen geweissagt,
Und durch deinen Namen Dämonen ausgetrieben,
Und durch deinen Namen viele Wunder getan?
23 Und dann werde ich ihnen erklären: ich habe euch nie gekannt,
Weicht von mir ihr Täter des Unrechts!

Wie man sieht, habe ich die beiden Stücke, welche durch die Verse 15—20 getrennt sind, hier zu einem Abschnitt vereinigt. Dieses fordert der Zusammenhang, weil gesagt werden soll: Beim schmalen Tor wird eine starke Kontrolle gehalten werden und nur die Rechten und Echten werden eingelassen werden.

Für die Richtigkeit dieser Einordnung spricht wieder die Reihenfolge derselben Stücke bei Lukas 13, 24, die ich hier nur in deutscher Übersetzung mitteile:

24 Er aber sprach zu ihnen:

Ringget darnach durch die enge Pforte einzugehen, [können.
Denn viele, sage ich euch, werden hineinkommen wollen und es aber nicht

25 Wenn der Hausherr sich erhoben und die Tür geschlossen hat,
Und ihr dann draußen stehet und zu klopfen anfanget
Und saget: Herr tu uns auf!
So wird er euch antworten und sagen: ich weiß nicht woher ihr seid!
26 Dann werdet ihr anheben und sagen: [du uns gelehrt.
Wir haben von dir gegessen und getrunken und auf unseren Gassen hast
Und er wird euch sagen: ich habe euch nie gekannt,
Weichet von mir ihr Täter der Ungerechtigkeit!

Die falschen Propheten (Matth. 7, 15—20).

15 *προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν,*
οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων,
ἔσωθεν δὲ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες.

16 *ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.*
μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς,
ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;
17 *οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ,*
τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ.

18 *οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν,*
οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν.
19 *πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν*
ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.
20 *ἄραγε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.*

---

15 Nehmet euch in Acht vor den Lügenpropheten,
Die da kommen zu euch in Schafskleidern,
Inwendig aber sind sie räuberische Wölfe.

16 An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen,
Sammelt man etwa Trauben von den Dornen,
Oder Feigen von den Disteln?
17 So bringt jeder gute Baum gute Früchte,
Der faule Baum aber schlechte Früchte.

18 Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen,
Noch kann ein fauler Baum gute Früchte bringen,
19 Jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt,
Wird abgehauen und ins Feuer geworfen.
Also an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Unter falschen Propheten können hier sehr wohl die Schriftgelehrten und Pharisäer verstanden werden, wie manche Kommentare aussprechen. Es liegt also kein Grund vor mit WELLHAUSEN Vers 15, der allerdings bei Lukas fehlt, auf die Verhältnisse der Zukunft zu beziehen.

Dagegen findet sich die folgende Stelle, nur in anderer Anordnung und mit einem eigentümlichen Zusatz, auch bei Lukas (6, 43—49):

43 Denn es gibt keinen guten Baum, der faule Früchte bringt
Und wiederum keinen faulen Baum, der gute Früchte bringt
44 Ein jeder Baum wird an seiner Frucht erkannt;
Denn man sammelt nicht Feigen von Dornen,
Noch pflückt man von einem Dornbusch Trauben.

45 Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz des Herzens das Gute [hervor
Und der Böse bringt aus dem bösen das Böse hervor,
[Jeder Mensch wird an seinen Reden erkannt],
Denn wessen das Herz voll ist, dem geht der Mund über,[1]
46 Was nennt ihr mich aber Herr, Herr, und tut nicht was ich sage?

---

[1] In Matth. 12, 34 geht im ähnlichen Zusammenhang diesem Vers voran: ‚Wie könnt ihr Gutes reden, die weil ihr böse seid?'

Auffallend ist das ‚denn‘ (*οὐ γὰρ*) zu Anfang des Verses 43. Es steht mit dem vorangehenden in gar keiner Verbindung, so daß hier eine Lücke vermutet werden darf, und in dieser Lücke kann vielleicht gerade der Vers von den ‚Lügenpropheten‘ (Matth. 7, 15) gestanden sein. Die zweite Strophe hat auch allerlei Schwächen. So fehlt die Parallele zur dritten Zeile der ersten Strophe, die ich vermutungsweise ergänzt habe. Erst bei dieser Ergänzung wird die folgende Zeile verständlich. Bestätigt wird diese Ergänzung durch die angeführte Stelle (Matth. 12, 34). Auch die fünfte Zeile gehört streng genommen nicht hierher und scheint nur des Übergangs wegen zum folgenden Verse eingeschoben worden zu sein.

Schluß der Bergpredigt (Matth. 7, 24—27).

24 *Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς*
ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ,
ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν.
25 *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι*
καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν·
τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν.

26 *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτούς*
ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ
ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον.
27 *καὶ κατέβη ἡ βρόχη καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι*
καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν,
καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη.

24 Wer nun diese meine Worte hört und darnach tut,
Der ist einem klugen Manne zu vergleichen,
Der sein Haus auf den Fels baute.
25 Und der Regen fiel und die Ströme kamen und die Winde wehten
Und schlugen gegen das Haus und es fiel nicht;
Denn es war auf den Fels gegründet.

26 Und wer diese meine Worte hört und tut nicht darnach,
Der ist einem törichten Manne zu vergleichen,
Der sein Haus auf den Sand baute.
27 Und der Regen fiel und die Ströme kamen und die Winde wehten
Und stießen gegen das Haus und es fiel.
Und sein Fall war groß.

Mit diesen stark respondierenden zwei Strophen wird die Bergpredigt abgeschlossen. Sie stellen die Worte Christi als den unwandelbaren Fels hin, an dem sich alle elementaren Gewalten brechen werden. Ähnlich lauten die Schlußstrophen bei Luk. 6, 47—49, wo aber die Responsion nicht so durchgreifend ist.

47 *Πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς*
ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος.
48 *ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν,*
ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν·
πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ
καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν.

49 *ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας*
[ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶ ὅμοιος.]
ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν
ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου,
ᾗ προσέρηξεν ὁ ποταμὸς καὶ εὐθὺς συνέπεσεν
καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα.

47 Wer zu mir kommt und meine Worte hört und tut,
Ich will euch verkünden, wem er gleicht.
48 Er gleicht einem Menschen der ein Haus baut,
Der tief grub und auf den Fels Grund legte.
Als dann Hochwasser kam, stieß der Strom auf dieses Haus
Und vermochte es nicht zu erschüttern wegen seines festen Baues.

49 Wer aber hört und nicht tut,
[Ich will euch verkünden wem er gleicht].
Er gleicht einem Menschen, welcher ein Haus baut,
Auf die Erde ohne Grund.
Und als dagegen der Strom fuhr, fiel es ein
Und es gab einen großen Sturz bei dem Hause.

Der Aufbau der Bergpredigt.

Die Bergpredigt, wie sie uns von Matthäus überliefert wird, ist eine kunstvoll aufgebaute Rede. Meine Aufgabe ist es hier nicht, sie auf ihren historischen Ursprung zu prüfen und auch nicht, die Zeit ihrer Entstehung zu ermitteln; damit mögen sich andere beschäftigen. Oder vielmehr, es haben sich bereits viele mit dieser

Frage beschäftigt und Hypothesen auf Hypothesen gehäuft, die zu untersuchen und zu prüfen ich nicht als meine Sache betrachte.

Was ich hier anstrebe ist, den literarischen Aufbau der Rede, wie sie uns vorliegt, festzustellen, wobei es freilich nicht zu vermeiden sein wird, Seitenblicke auf die beiden anderen synoptischen Evangelien, Markus und Lukas, zu werfen, weil sie in zweifelhaften Fällen den Weg weisen, den man einschlagen muß. Die Rede beginnt Kap. 5:

1 Da er aber das Volk sah, stieg er auf den Berg und setzte sich, und seine Jünger traten zu ihm. 2 Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach.[1]

Die Predigt beginnt mit den Makarismen, d. h den Sprüchen, welche mit Selig sind anfangen und bei Matthäus und Lukas 6, 20ff. verschieden formuliert sind (vgl. oben, S. 9).[2] Die Jünger (im weitesten Sinne des Wortes) werden dann als das ‚Salz der Erde' bezeichnet.

Indessen finden sich bei Lukas und Markus Stellen, welche dem Sinne nach so ziemlich den unserigen entsprechen:

Matth. 5, 13:

13 Ihr seid das Salz der Erde.
Wenn aber das Salz fade wird, womit soll es salzig werden?
Es taugt zu nichts als weggeworfen und von den Menschen zertreten zu werden.

Luk. 14, 33—35:

33 So kann keiner von euch mein Jünger sein, der nicht allem Besitz entsagt.
34 Das Salz ist wohl ein gut Ding.
Wenn aber das Salz fade wird, womit soll man es würzen?
35 Es ist weder für das Land noch für den Dünger nützlich;
Man muß es wegwerfen.
Wer Ohren hat zu hören, der höre!

Mark. 9, 50:

50 Das Salz ist gut.
Wenn aber das Salz fade wird, womit wollt ihr es würzen?
Habt Salz bei euch und habt Frieden untereinander!

---

[1] Bei Luk. 6, 17 ist nicht von einem Berge die Rede, sondern von einem ebenen Feld, wohin er von einem Berge herabsteigt.

[2] Eine hübsche Charakteristik der Differenzen findet man bei WELLHAUSEN zur Stelle bei Matthäus.

Auch die Worte: ‚Ihr seid das Licht der Welt' sind nur Matthäus eigentümlich; aber auch dazu findet sich eine analoge Stelle bei Markus.

Matth. 5, 13:

13 Ihr seid das Licht der Welt.
14 Eine Stadt, die auf dem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben,
15 Man zündet auch kein Licht an und setzt es unter einen Scheffel,
Sondern auf den Leuchter, so leuchtet es allen im Hause.
16 So soll euer Licht leuchten vor den Menschen,
Daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen.

Mark. 4, 21:

21 Und er sagte zu ihnen:
Kommt etwa das Licht, daß man es unter den Scheffel oder Tisch stelle?
Nicht vielmehr, damit man es auf einen Leuchter stelle?
22 Denn nichts ist verborgen, das nicht offenbar werde,
Und nichts ist geheim, das nicht zutage trete,
Wer Ohren hat zu hören, der höre!

Es folgt dann (5, 17ff.):

17 Denket nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen;
Nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen.
18 Denn wahrlich, ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergehen,
Soll auch nicht ein Iota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen usw.

‚Diese Verse sind eine möglichem Mißverständnis vorbeugende Einleitung zu der folgenden Polemik gegen das Gesetz. Jesus will es trotz allem nicht auflösen, sondern erfüllen; seine Absicht ist nicht negativ, sondern positiv, sogar superlativ.'[1]

Es folgen dann die fünf Antithesen, von denen die ersten drei den zehn Geboten entnommen sind: 1. Du sollst nicht töten, woran allerlei Verschärfungen geknüpft werden (vgl. oben, S. 11). 2. Du sollst nicht ehebrechen, wobei erklärt wird, daß schon das Begehren nach einer Frau als Ehebruch angesehen wird. Deßgleichen wird die Scheidung in ihrer Folge als Ehebruch gekennzeichnet. 3. Du sollst nicht falsch schwören, wobei das Schwören überhaupt verboten wird. Wie schon oben (S. 23) bemerkt wurde, ist der Ausgangspunkt dieser Antithese das achte Gebot: ‚Du sollst

[1] Wellhausen zur Stelle.

gegen deinen Nebenmenschen kein falsches Zeugnis ablegen.' Die falsche Zeugenaussage wurde nach dem Prinzip der Talio des Sinnens bestraft: ,Und ihr sollt ihm das tun, was er seinem Nebenmenschen zu tun gedacht' (Deut. 19, 19). Daran schließt sich nun die vierte Antithese: Auge um Auge. Die Ideeverbindung bildet eben die Talio. Ich habe schon an anderer Stelle hervorgehoben, daß diese Talio der Tat eine Einschränkung der gemeinen Rache bedeutet, welche eine empfangene Verletzung doppelt und zehnfach rächen will.[1] Durch die Antithese soll auch das Prinzip der Vergeltung durch den Beschädigten selbst weiter eingeschränkt werden. Das Gegenstück der Talio, die ethische Umprägung derselben, ist: ,Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' und dieser Satz bildet den Gegenstand der fünften Antithese. Durch die fünf Antithesen wird also in der Tat das Gesetz nicht aufgehoben, sondern ,erfüllt'. Die fünfte Antithese schließt mit den Worten (Matth. 5, 48):

Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Darauf muß ursprünglich das Stück von den Splitterrichtern gefolgt sein (Matth. 7, 1—6), welches beginnt:

Richtet nicht und ihr werdet nicht gerichtet werden.

Als Beweis dafür habe ich bereits auf Luk. 6, 36 hingewiesen, wo im vorangehenden von der Nächstenliebe und der Liebe zum Feinde gehandelt wird, ganz wie in der fünften Antithese bei Matthäus, und wo der letzte Vers lautet:

Darum seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist.

Und darauf folgt unmittelbar (V. 37):

Richtet nicht und ihr werdet nicht gerichtet werden,
Verdammet nicht und ihr werdet nicht verdammt werden usw.

Kap. 6, 1—18 behandelt dann die ,Frömmigkeit', welche im Almosengeben, Beten und Fasten besteht. Dieses Stück ist nur Matthäus allein eigentümlich und ist oben (S. 15 ff.) besprochen worden.

---

[1] Vergleiche meinen Hammurabi, S. 222.

Es folgt nun der Schatz, womit Matthäus an das vorangehende Stück ‚Die Frömmigkeit‘ anknüpft und zwar an die erste Strophe, welche das Almosengeben behandelt, was ja soviel wie ‚Schätze im Himmel‘ bedeutet. Daß dies wirklich der Fall ist, geht mit absoluter Sicherheit aus der entsprechenden Strophe bei Luk. 12, 33 hervor, die also beginnt:

Verkaufet eure Habe und gebet Almosen.

Daran schließt sich der siebenstrophige Abschnitt von den Vögeln des Himmels und den Lilien im Felde, welcher demonstrieren soll, daß das Aufhäufen von Schätzen im Diesseits vollkommen überflüssig sei.

Scheidet man die Verse 7, 1—6 ‚Die Splitterrichter‘ als nicht hierhergehörig aus, so muß man erwarten, daß auf Schatz (Almosen) jetzt das Beten folgen werde — und in der Tat beginnt das folgende Stück (V. 7—13):

Bittet und es wird euch vergeben,
Suchet und ihr werdet finden,
Klopfet an und es wird euch aufgetan.

Durch Almosengeben und Beten wird der Weg in den Himmel geebnet und es gilt den Eingang zu finden, der durch das enge Tor führt. Beim engen Tor wird Christus Wache halten und den Unberufenen den Eintritt wehren (Matth. 7, 13—14 und 21—23), wobei die Verse 15—18, ‚Die falschen Propheten‘, ausgesondert wurden. Die Zusammengehörigkeit der beiden Stücke wird durch Luk. 13, 24—26 bestätigt. (Vgl. oben, S. 40.)

Das ausgeschiedene Stück (V. 15—20) muß hier unter der Überschrift ‚Die falschen Propheten‘ angefügt werden. Zum Schlusse folgt ein Appell, auf die Worte dieser Rede zu hören (V. 24—27). Dann heißt es (V. 28—29):

Und es geschah, als Jesus diese Rede beendete, da waren die Leute betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Macht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten.

Dann stieg er vom Berg herab.

Vergleicht man damit die Feldpredigt bei Luk. 6, 17ff., so beginnt sie wie bei Matthäus mit den Makarismen (6, 20—26), darauf

folgen unmittelbar in positiver, nicht antithetischer Weise die Abschnitte, welche den beiden letzten Antithesen bei Matthäus entsprechen (Luk. 6, 27—36). Demnach fehlen hier die Apostrophe an die Jünger, welche sie als Salz der Erde und als Licht der Welt bezeichnet, die aber an anderer Stelle vorkommen.[1] Desgleichen fehlt die Einleitung zu den Antithesen. Ein ähnlicher Satz steht aber Luk. 16, 17, über dessen Deutung bereits oben gesprochen worden ist.

Außerdem fehlen die drei ersten Antithesen. Von der ersten Antithese ‚Du sollst nicht morden' ist auch sonst weder bei Markus,[2] noch bei Lukas[3] eine Spur. Der Gegenstand der zweiten Antithese (Ehebruch) wird dagegen bei Mark. 10, 4—12 und Luk. 16, 18 erwähnt. Von der dritten Antithese (dem Schwur) ist wiederum weder bei Markus, noch bei Lukas die Rede.

Während bei Matthäus auf die fünfte Antithese die Strophe über die Frömmigkeit folgt, fehlt diese nicht nur an dieser Stelle, sondern überhaupt bei Markus und Lukas. Desgleichen fehlen hier die sich daran anschließenden Stücke über Die Schätze im Himmel, sowie die damit verbundenen sieben Strophen über Die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes. Freilich finden sich beide in umgekehrter Reihenfolge, bei Lukas in Verbindung mit einer Parabel, wo sie an ein Ereignis aus dem Leben Jesu anknüpfen (Luk. 12, 13—32).

In der Feldpredigt bei Lukas folgt nun der Abschnitt von den Splitterrichtern (6, 37—38 und 41—42). Dieser Abschnitt entspricht genau Matth. 7, 1—5.

Das Beten, welches auf die zweite Strophe der Frömmigkeit zurückgreift, fehlt natürlich auch in der Feldpredigt. Die bezügliche Strophe findet sich jedoch an anderer Stelle und zwar bei Luk. 11, 9—13. Vgl. S. 37.

---

[1] Vgl. oben S. 44.

[2] Denn Mark. 11, 25 gehört absolut nicht dazu. Vgl. oben S. 12.

[3] Auch die Stelle Luk. 12, 57—59 muß davon getrennt werden.

Die Strophe von der engen Pforte (Matth. 7, 13—14) und die sich daran anschließende Strophe von der Wacht an der Pforte (7, 21—23) fehlen wieder in der Feldpredigt, finden sich aber Luk. 13, 24—25 in einem anderen Zusammenhange.

Auf Die Splitterrichter folgen bei Luk. 6, 43—45 Die falschen Propheten, nur daß gerade der Vers, welcher von den falschen Propheten reden sollte (Matth. 7, 15), ausgefallen zu sein scheint. Zum Schluß folgt die Apostrophe, auf die Worte der Rede zu hören (Luk. 6, 47—49), welche Matth. 7, 24—27 entspricht.

Ich begnüge mich mit der Analyse der Berg- und Feldpredigt bei Matthäus und Lukas und bemerke nur, daß die Komposition der Bergpredigt bei Matthäus einen ziemlich deutlichen und gutgegliederten Aufbau zeigt. Eine knappe Übersicht möge das Verhältnis von Lukas zu Matthäus veranschaulichen. Die in der Feldpredigt vorkommenden Stellen sind fett gedruckt.

Die Makarismen: Matth. 3, 3—12; **Luk. 6, 20—26.**

Einleitung zu den Antithesen: Matth. 5, 13—18 Luk. 14, 33—35; Mark. 9, 50 und 4, 21—22.

Die erste Antithese: Matth. 5, 21—26. Luk. 12, 58—59.

Die zweite Antithese: Matth. 5, 27—32; Luk. 16, 17—18 und Mark. 10, 1—2.

Die dritte Antithese: Matth. 5, 33—37.

Die vierte und fünfte Antithese: Matth. 5, 38—48; **Luk. 6, 27—36.**

Die Splitterrichter: Matth. 7, 1—9; **Luk. 6, 37—42.**

Die Frömmigkeit: Matth. 6, 2—6 und 16—18.

Der Schatz: Matth. 6, 19—24; Luk. 12, 33—34; 11, 34; 16, 13.

Die Vögel des Himmels etc.: Matth. 6, 25—34; Luk. 12, 22—32.

Das Beten: Matth. 7, 7—11; Luk. 11, 9—13.

Das enge Tor: Matth. 7, 13—14 und 21—23; Luk. 13, 24—26.

Die falschen Propheten: Matth. 7, 15—20; **Luk. 6, 43—46.**

Schluß der Bergpredigt: Matth. 7, 24—27; **Luk. 6, 47—49.**

Die Instruktion an die Apostel (Matth. 10, 5—42).

Die Instruktion an die zwölf Apostel, wie sie bei Matthäus vorliegt, ist eine große Rede, die aus acht Strophen von je acht Zeilen besteht.

5 *Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων·*

Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε·
6 *πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.*
7 *πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*
8 *ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, (νεκροὺς ἐγείρετε,) λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια*
δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. [*ἐκβάλλετε.*
9 *Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν,*
10 *μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον·*
ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

11 *Εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε,*
ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν· κἀκεῖ μείνατε, ἕως ἂν ἐξέλθητε.
12 *εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν·*
13 *καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν·*
ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.
14 *καὶ ὃς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν,* [*τῶν ποδῶν ὑμῶν.*
ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν
15 *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόῤῥων ἐν ἡμέρᾳ*
κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

16 *Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων·*
γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις, καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.
17 *προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων·* [*γώσουσιν ὑμᾶς.*
παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστι-
18 *καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον*
αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.
19 *ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε·*
δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσετε· [*λαλοῦν ἐν ὑμῖν.*
20 *οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ*

21 *παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον,*
καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς.
22 *καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς*
τέλος οὗτος σωθήσεται.
23 *ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν.*
ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, ἕως ἔλθῃ ὁ
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.
24 *Οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.*
25 *ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς*
ὁ κύριος αὐτοῦ.
εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς
αὐτοῦ;

5 Geht nicht den Weg zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samariter,
6 Geht vielmehr zu den verirrten Schafen des Hauses Israel.
7 Geht aber und verkündet: das Himmelreich naht heran,
8 Kranke heilt, Aussätzige reinigt, Dämonen treibt aus.
Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet.
9 Beschafft euch weder Gold noch Silber noch Kupfer in euren Gürtel,
10 Keine Reisetasche, keine zwei Röcke, keine Schuhe, keinen Stab;
Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert.

11 Und wenn ihr in eine Stadt oder in ein Dorf gehet,
Erkundigt euch, wer darin wert ist, und dort bleibt, bis ihr fortgeht.
12 Wenn ihr aber in das Haus eintretet, so grüßt es.
13 Und wenn das Haus es wert ist, wird euer Friede darauf kommen;
Ist es aber nicht wert, wird euer Friede zu euch zurückkehren.
14 Und wo euch jemand nicht aufnimmt noch eure Rede hört,
Da gehet aus Haus und Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen.
15 Wahrlich, ich sage euch: dem Lande von Sodom und Gomorrha wird es erträglicher gehen am jüngsten Tag als dieser Stadt.

16 Siehe, ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe,
Seid also klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben,
17 Hütet euch aber vor den Menschen,
Denn sie werden euch an die Synedrien übergeben und euch geißeln in ihren Synagogen.
18 Und vor Statthalter und Könige wird man euch führen, ihnen und den Heiden zum Zeugnis.
19 Wenn sie euch aber vorführen, sorget nicht, wie und was ihr reden sollt;
Denn es wird euch in jener Stunde eingegeben werden, was ihr reden sollt.
20 Denn nicht ihr redet, sondern meines Vaters Geist redet durch euch.

21 Der Bruder wird den Bruder zum Tod übergeben und der Vater den Sohn
Und Kinder werden gegen die Eltern aufstehen und sie töten
22 Und ihr werdet allen verhaßt sein wegen meines Namens.[1]
23 Wenn sie euch aber in einer Stadt verfolgen, fliehet in eine andere,
Ihr werdet die Städte Israels nicht beenden, bis der Menschensohn kommt.
24 Der Jünger ist nicht über seinen Meister noch der Knecht über den Herrn,
25 Es genügt dem Jünger, er sei wie sein Meister, und der Knecht wie sein Herr.
Haben sie den Hausherrn Beelzebub geheißen, wie viel mehr seine Leute!

---

[1] ‚Wer aber ausharrt bis ans Ende, wird gerettet werden' scheint spätere Glosse zu sein aus Mark. 13, 13, wo sie einen besänftigenden Abschluß bildet, hier aber nur störend wirkt.

26 *Μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς·*
οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται,
καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.
27 *ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί·*
καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων.
28 *καὶ μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα,*
τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· [*γεέννῃ.*[1]
φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν

29 *οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται;*
καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν·
30 *ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν.*
31 *μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.*
32 *Πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων,*
ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.
33 *ὅστις δ' ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων,*
ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

34 *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν·*
οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.
35 *ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,*
καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς, καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς·
36 *καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.*
37 *Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος·*
καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι μου ἄξιος· [*μου ἄξιος.*
38 *καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν*

39 *ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν,*
καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.
40 *Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται,*
καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.
41 *ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήψεται·*
καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήψεται·
42 *καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ,*
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ

---

[1] Will man den ganzen Vers 28 als eine Sinnzeile ansehen, so könnte man nach Luk. 12 (weiter unten S. 56) ergänzen:

‚Ich will euch eröffnen, wen ihr fürchten sollt.'

26 So fürchtet euch nicht vor ihnen;
Denn nichts ist verhüllt, das nicht enthüllt wird,
Und nichts ist verborgen, das man nicht erfahren wird.
27 Was ich euch sage in der Finsternis, das redet im Licht,
Und was man euch geflüstert ins Ohr, das rufet aus auf den Dächern.
28 Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten,
Die Seele aber nicht töten können,
Vielmehr fürchtet euch vor dem, der Leib und Seele verdirbt in der Hölle.

29 Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig?
Und nicht einer von ihnen fällt zu Boden ohne euern Vater;
30 Bei euch aber sind sogar die Haare des Hauptes gezählt.
31 So fürchtet euch nicht, ihr seid mehr wert als Sperlinge.
32 Wer nun mich bekennt vor den Menschen,
Den werde ich bekennen vor meinem himmlischen Vater.
33 Wer mich aber verleugnet vor den Menschen,
Den werde ich verleugnen vor dem himmlischen Vater.

34 Wähnet nicht, daß ich gekommen sei, Frieden zu bringen[1] auf die Erde,
Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.
35 Denn ich bin gekommen, den Sohn vom Vater zu trennen,
Und die Tochter von der Mutter und die Schnur von der Schwieger,
36 Und des Menschen Feinde sind seine eignen Hausgenossen.
37 Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, ist mein nicht wert,
Und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, ist mein nicht wert,
38 Und wer nicht sein Kreuz nimmt und folgt mir nach, ist mein nicht wert.

39 Wer sein Leben findet, der wird es verlieren,
Und wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden.
40 Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf;
Und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat [Lohn
41 Wer einen Propheten aufnimmt als Propheten, empfängt eines Propheten
Und wer einen Gerechten aufnimmt als Gerechten, empfängt eines Gerechten Lohn,
42 Und wer einem dieser Geringen als einem Jünger einen Becher frischen Wassers reicht
Wahrlich, ich sage euch: Der wird seines Lohnes nicht verlustig werden.

---

[1] Wörtlich ‚werfen' vgl. talm. הטיל שלום.

Strophe 1 schreibt ihnen vor zu wem und wie sie gehen sollen.

Strophe 2 sagt ihnen, wie sie sich in dem Hause oder der Stadt, die sie besuchen werden, zu benehmen haben. Z. 1 und 8 bilden durch das Wort ‚Stadt‘ eine Inclusio, welche den Inhalt der Strophe einschließt.

Strophe 3 gibt ihnen Weisungen, wie sie sich den Widersachern gegenüber und vor den Richtern verhalten sollen.

Strophe 4: Ihr werdet nicht nur von Fremden, sondern auch von den Nächsten verraten und verfolgt und um meinetwillen gehaßt werden. Es wird euch eben nicht besser ergehen als eurem Meister!

Strophe 5 predigt ihnen Furchtlosigkeit und Offenheit, denn das Verborgene wird ja doch offenbar und wenn ihr schon fürchtet, so fürchtet den, der Seele und Körper vernichten kann. Wiederum eine Inclusio!

Strophe 6 spinnt den Gedanken in einer neuen, eigenartigen Wendung fort. Nichts geschieht in dieser Welt ohne Gottes Wissen und Willen, vertraut also Gott, indem ihr mir folgt.

Strophe 7: Das Vertrauen zu mir muß aber vollständig sein. Ich bringe Krieg aller gegen alle, ihr aber müßt alles verlassen und das Kreuz nehmen und mir nachfolgen.

Strophe 8 besagt, wer seine Seele finden will, verliert sie, wer aber meine Seele mir preisgibt, der verliert den Lohn nicht. Wieder Inclusio.

Bezüglich der Zeilenabteilung sind besonders die gleichmäßig geformten Sätze zu beachten, die eine andere Einteilung des Stropheninhalts einfach ausschließen.

Gegenüber dieser festgegliederten und geschlossenen Instruktionsrede bei Matthäus nehmen sich die kleineren Fragmente bei Luk. 9, 23—26; 10, 3—10; 12, 2—9 und Mark. 13, 9—13 nur als Splitter aus, aber selbst in diesen Fragmenten erkennt man noch deutlich den strophischen Aufbau. Ich ordne diese Fragmente nach der Reihenfolge der Rede bei Matthäus:

Luk. 10, 3—11.

3 Geht hin, siehe, ich sende euch wie Lämmer unter Wölfe.
4 Traget weder Beutel, noch Tasche, noch Schuhe
Und Niemanden sollt ihr auf dem Wege grüßen;[1]
5 Wo ihr aber in ein Haus eintretet, so saget zuerst: Friede diesem Hause!

6 Und wenn dort ein Kind des Friedens ist, wird euer Friede auf ihm ruhen,
Wenn aber nicht, wird sich euer Friede zu euch zurückwenden.
7 In jenem Hause aber bleibt, esset und trinket, was sie haben;
Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert; gehet nicht von einem Haus ins andere über.[2]

8 Und wenn ihr in eine Stadt kommt und sie euch aufnehmen,
So esset, was sie euch vorsetzen,
9 Und heilet die Kranken daselbst
Und saget ihnen: das Reich Gottes ist euch genaht!

10 Wenn ihr aber in eine Stadt kommt und sie euch nicht aufnehmen,
So gehet hinaus auf ihre Gassen und sprechet: [euch ab;
11 Auch den Staub von eurer Stadt, der uns an den Füßen haftet, wischen wir
Aber das wisset, daß das Reich Gottes nahe gewesen ist.[3]

Wie man sieht, stehen diese Verse in Beziehung zu den zwei ersten Strophen bei Matth. (10, 5—15), wobei noch zu beachten ist, daß die erste Zeile der ersten Strophe (V. 3) mit dem ersten Vers der dritten Strophe bei Matth. (10, 16) übereinstimmt, wo er aber weit sinngemäßer ist, als gleich an der Spitze der Instruktion bei Lukas.[4]

Mark. 13, 9—13.

9 Ihr aber sehet euch selber vor!
Ihr werdet den Gerichten übergeben und in den Synagogen gegeißelt werden,
Vor Statthalter und Könige werdet ihr meinetwegen gestellt werden, um ihnen Zeugnis abzulegen.

---

[1] Will besagen: Sehet euch die Leute erst im Hause an, nicht auf der Straße.

[2] Diese Zeile begründet den Schluß des Vorangehenden: Esset bei ihm, denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert — aber ihr dürfet nicht wählerisch sein und ein armes Haus mit einem reicheren vertauschen.

[3] V. 12 gehört nicht mehr hierher, sondern zum Verfluchen der Städte. Vgl. Matth. 11, 20ff., wo dieser Vers erst nach dem Fluche steht.

[4] Vgl. auch Luk. 9, 1—5.

10 Und es muß zuerst das Evangelium verkündet werden bei allen Völkern,
11 Und wenn sie euch führen und abliefern, sorget nicht vor, was ihr reden
Sondern, was euch in jener Stunde eingegeben wird, das redet; [werdet,
Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der heilige Geist.

12 Und ein Bruder wird den andern überliefern zum Tode und der Vater den
Und Kinder erheben sich gegen ihre Eltern und töten sie, [Sohn,
13 Und ihr werdet von allen gehaßt sein um meines Namens willen;
Wer aber ausharrt bis ans Ende, wird gerettet werden.

Diese Verse schließen sich der dritten und vierten Strophe bei Matth. (10, 16—22) an, wobei ich noch bemerke, daß eine ähnliche Stelle sich noch bei Luk. 21, 12—19 findet, die aber in ihrer Fassung stark von denen bei Matthäus und Markus abweicht.

In Mark. 13, 13 lautet die letzte Zeile:

ὁδὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.

ähnlich bei Luk. 21, 19:

ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν.

Diese Schlußzeilen passen an beiden Stellen sehr gut, weil sie die Verkündigung abschließen. Bei Matthäus aber (V. 22) durchbricht dieser Zusatz den Zusammenhang; ich glaube daher, daß er an diese Stelle als Glosse aus Markus eingedrungen ist.

Luk. 12, 2—9.

Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer, nämlich der Heuchelei.
2 Es ist aber nichts verhüllt, das nicht enthüllt wird,
Und nichts ist verborgen, das man nicht erfahren wird,
3 Daher alles was ihr in der Finsternis sagt, wird im Lichte gehört werden,
Und was ihr in den Kammern ins Ohr sprechet, wird auf den Dächern ver-
4 Ich sage aber euch meinen Freunden: [kündet werden.
Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, nachher aber weiter
5 Ich will euch eröffnen, wen ihr fürchten sollt: [nichts tun können.
Fürchtet euch vor dem, der töten und in die Hölle werfen kann.

6 Verkauft man nicht fünf Sperlinge um zwei Ass?
Und nicht einer von ihnen ist vergessen vor Gott,
7 Aber bei euch sind auch die Haare auf dem Kopfe gezählt,
Fürchtet euch nicht; ihr seid mehr als die Sperlinge.
8 Ich aber sage euch: Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen,
Zu dem wird sich der Menschensohn auch bekennen vor den Engeln Gottes,
9 Wer aber mich verleugnet vor den Menschen,
Der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes.

Diese Verse entsprechen genau dem vorletzten Strophenpaar bei Matth. (10, 26, 33). Sieht man von der zweimaligen Betonung ab: ‚Ich sage aber‘ (Z. 5) und ‚Ich will euch eröffnen‘ (Z. 8), von denen wohl eine vollkommen ausreichen würde — so liegt hier auch eine ähnliche strophische Gliederung vor wie bei Matthäus. Der vorletzten Strophe entspricht Luk. 5, 49—53; diese Stelle ist schon oben S. 14 in Text und Übersetzung gegeben worden.

Luk. 9, 23—26.

23 Er sagte aber zu allen:

Wenn jemand mir nachgehen will, der verleugne sich selbst,
Und trage sein Kreuz täglich und folge mir.

24 Wer seine Seele retten will, der wird sie verlieren;
Wer aber seine Seele verliert um meinetwillen, wird sie retten.
25 Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt,
Sich selbst aber verliert oder einbüßt?
26 Denn wer sich meiner und meiner Worte schämt,
Dessen wird sich der Menschensohn schämen,
Wenn er kommt in seiner und des Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit.

Diese Verse enthalten den Schluß von der vorletzten Strophe bei Matth. (10, 38), dann einen Teil der letzten Strophe (V. 39 und 42) und eine etwas andere Formulierung der Schlußverse der drittletzten Strophe (V. 32—33).

Die Austreibung der Teufel.

In allen drei Evangelien wird erzählt, daß Jesus einen Besessenen geheilt hat und daß ihn die Pharisäer beschuldigten, er treibe den Teufel durch den Beelzebub (den Teufelobersten) aus.[1] Gegen diese Beschuldigung erhebt er nun Protest in einer Rede, die in allen drei Evangelien ähnlich überliefert ist.

[1] Über den Teufelobersten in talmudischen Quellen vergleiche August Wünsche, *Erläuterungen der Evangelien* zur Stelle. Die Arbeit Wünsches würde verdienen von den Kommentaren mehr benützt zu werden, als es gemeiniglich geschieht. Es war für einen christlichen Theologen keine leichte Sache, sich in der Weise mit den talmudischen Quellen vertraut zu machen, wie es Wünsche getan hat.

Matthäus 12, 25 ff.

25 εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς·

πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται,
καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται.
26 καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη·
πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ;
. . . .

27 καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεεζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,
οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν;
διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν.
28 εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,
ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

29 ἢ πῶς δύναταί τις
εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ
καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἁρπάσαι,
ἐὰν μὴ πρῶτον δήσῃ τὸν ἰσχυρόν
καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει

31 Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν,
πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις,
ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.
32 καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ.
ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ
οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

Lukas 11, 17 ff.

17 αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα εἶπεν αὐτοῖς·

πᾶσα βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα ἐρημοῦται
καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει.
18 εἰ δὲ καὶ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη,
πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ;
ὅτι λέγετε ἐν Βεεζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια.

---

[1] D. h. fällt in sich zusammen. Dies scheint mir nach der Parallele der Sinn der Stelle zu sein. Andere halten diese Version für die ursprüngliche und die Lesungen bei Markus und Matthäus für Erweiterungen.

Matth. 12, 25 ff.

25 Da er nun ihre Gedanken erkannte, sprach er zu ihnen:

Jedes Reich, das sich entzweit, wird zerstört,
Und jedes Stadt- oder Hauswesen, das sich entzweit, hat keinen Bestand.
26 Und wenn der Satan den Satan austreibt, so ist er mit sich entzweit.
Wie soll dann sein Reich Bestand haben,
[Da ihr sagt, daß ich die Teufel durch den Beelzebub austreibe]?

27 Und wenn ich durch den Beelzebub die Teufel austreibe,
Durch wen treiben eure Söhne sie aus?
Darum werden sie selbst eure Richter sein.
28 Wenn ich aber mit Gottes Geist die Teufel austreibe,
So ist ja das Reich Gottes schon zu euch gekommen!

29 Oder ist einer im Stande,
In das Haus eines Starken einzudringen,
Und ihm seine Werkzeuge zu rauben,
Wenn er nicht zuvor den Starken bindet;
Dann erst kann er sein Haus ausrauben.[1]

31 Darum sage ich euch:
Jede Sünde und Lästerung wird dem Menschen vergeben,
Doch die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben.
32 Und wer ein Wort sagt gegen den Menschensohn, findet Vergebung,
Wer aber gegen den heiligen Geist spricht, findet keine Vergebung.
[Weder in dieser, noch in der zukünftigen Welt].

Luk. 11, 17 ff.

17 Da er aber ihre Gedanken erkannte, sprach er zu ihnen:

Jedes Reich, das sich entzweit wird zerstört
Und ein Haus [wenn es sich entzweit] fällt über ein Haus[2]
18 Wenn aber der Satan gegen sich selber entzweit ist,
Wie soll sein Reich Bestand haben?
Weil ihr sagt: Ich treibe die Teufel durch Beelzebub aus.

---

[1] V. 30: Wer nicht mit mir ist, ist wider mich
Und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.
gehört nicht hieher und muß ausgeschieden werden. Er findet sich allerdings auch bei Lukas. In Mark. 9, 38 ff. wird von einem Manne erzählt, der Teufel austreibt und Jesu nicht nachfolgt, worauf Jesu sagt (V. 40): ‚Wer nicht wider uns, der ist für uns'.

19 *εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Βεεζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,*
οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν;
διὰ τοῦτο αὐτοὶ ὑμῶν κριταὶ ἔσονται.
20 *εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ (ἐγὼ) ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,*
ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

21 *ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν,*
ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ,
22 *ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν,*
τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει,
καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν.

Mark. 3, 23.

23 *καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς·*

24 *πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν;*
καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται, σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη.
25 *καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται ἡ οἰκία ἐκείνη στῆναι.*
26 *καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη,*
οὐ δύναται στῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.

27 *ἀλλ' οὐ δύναται οὐδεὶς*
εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν
τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι,
ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ
καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

28 *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν* [*σιν*[1]
ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὅσα ἐὰν βλασφημήσω-
29 *ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,*
οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα,
ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.

30 *ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.*

---

[1] ‚Die überlieferten Worte *τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι* scheinen aus Matthäus eingedrungen zu sein, *ὅσα* bezieht sich auf *πάντα*' (Wellhausen).

19 Wenn ich aber durch Beelzebub die Teufel austreibe,
Durch wen treiben sie eure Söhne aus?
Darum werden sie selbst eure Richter sein.
20 Wenn ich aber mit Gottes Finger die Teufel austreibe,
So ist ja schon das Reich Gottes über euch gekommen!

21 Wenn ein Gewaltiger in seiner Rüstung seinen Hof bewacht,
So ist sein Besitz in Sicherheit.
22 Wenn aber ein stärkerer über ihn kommt und ihn besiegt,
Nimmt er ihm die Rüstung, auf die er vertraut hatte,
Und teilt seine Beute aus.

Mark. 3, 23.

23 Und er rief sie heran und sprach zu ihnen in Gleichnissen:

24 Wie kann ein Satan einen Satan vertreiben?
Wenn ein Reich sich entzweit, kann jenes Reich nicht bestehen,
25 Und wenn ein Haus sich entzweit, kann jenes Haus nicht bestehen,
26 Und wenn der Satan sich gegen sich selbst erhebt und entzweit,
Kann er nicht bestehen und nimmt ein Ende.

27 Aber Niemand ist im Stande
In das Haus eines Gewaltigen einzudringen
Und ihm seine Geräte zu rauben,
Wenn er nicht zuvor den Gewaltigen bindet,
Dann kann er sein Haus ausrauben.

28 Wahrlich, ich sage euch:
Alles, was sie auch lästern mögen, wird den Menschensöhnen vergeben,
29 Wer aber den heiligen Geist lästert,
Der hat keine Vergebung ewiglich,
Sondern ist ewiger Sünde schuldig.

30 Weil sie sagten, er habe einen unreinen Geist.

In dieser Rede weist er darauf hin, daß jedes Staats- und Hauswesen, wenn es in sich gespalten ist, zugrunde gehen müsse, folglich könnte auch eine Dämonenherrschaft, wenn sie in sich entzweit ist, keinen Bestand haben. Also könne er nur durch Gottes Macht die Teufel austreiben und die Dämonen besiegen. Die

Schmähung der Pharisäer ist eine Lästerung des Geistes und diese wird nimmer verziehen.

Der Protest bei Matthäus besteht aus vier Strophen, wogegen er in den beiden anderen Evangelien nur aus je drei Strophen besteht.

Die erste Strophe ist allen drei gemeinsam; die zweite findet sich nur bei Matthäus und Lukas, fehlt aber bei Markus; die dritte ist bei Matthäus und Lukas ziemlich gleichlautend, aber bei Markus anders formuliert. Endlich kommt die vierte nur bei Matthäus und Markus vor, in der Fassung jedoch zeigt sie starke Differenzen, wogegen bei Luk. 12, 10 nur ein Fragment vorkommt.

Die Einteilung in Strophen ergibt sich aus der sinngemäßen Gliederung des Stückes von selbst und diese Einteilung findet ihre Bestätigung sowohl in den ausgefallenen und abgeänderten Strophen, die sich dadurch als gedankliche Einheiten erweisen, als auch in allerdings vereinzelten Responsionen, die durch gesperrten Druck kenntlich gemacht worden sind. Die Gliederung der Zeilen ist jedoch nicht überall gleich sicher. Die erste Strophe bei Matthäus hat nur vier Zeilen, statt der zu erwartenden fünf; die fünfte Zeile muß aber unzweifelhaft nach Lukas ergänzt werden. Allerdings ist die fünfte Zeile der ersten Strophe bei Markus anders formuliert, aber in Markus steht dafür an erster Stelle des Protestes ein dem Sinne nach ähnlicher Vers. Auch in der dritten Strophe bei Matthäus (= der zweiten bei Markus) ist die Einteilung in Sinnzeilen nicht ganz sicher, dagegen erweist sich die entsprechende Strophe bei Lukas gewiß als fünfzeilig. Auffallend ist die überschüssige Zeile der vierten Strophe bei Matthäus. Sie kann aber sehr wohl eine später hinzugefügte Glosse sein, allerdings ist auch an derselben Stelle bei Markus von der Ewigkeit die Rede.

Sehr ernst sind jedoch die Bemerkungen Wellhausens zu erwägen. Er sagt zu Matth. 12, 31—32:

Hier werden Mark. 3, 28 und Luk. 12, 10 (Q) nebeneinander gestellt. Daß dies nur Varianten eines und desselben Spruches sind, liegt auf der Hand. Aus der Vergleichung dieser Varianten von Markus und Q ergibt sich aber die Priorität des Markus. Bei ihm (3, 28) heißt es: alle Lästerungen werden den Menschensöhnen vergeben, nur nicht die Lästerung gegen den heiligen Geist.

In Q (Luk. 12, 10) dagegen: Worte gegen den Menschensohn werden vergeben, nur nicht Lästerungen gegen den heiligen Geist. Gegen die Ursprünglichkeit dieser Fassung spricht zunächst, daß Lästerungen (absolut) nur gegen Gott gerichtet sind und der Menschensohn doch nicht Gott ist. Lukas redet darum auch nicht von Lästerungen gegen den Menschensohn, sondern nur von Worten, während Matthäus ausgleicht und die Lästerungen gegen den Geist ebenfalls in Worte verwandelt. Ferner spricht dagegen, daß in diesem Fall die Lästerung gegen den Geist ja gerade in Worten besteht, die gegen den Menschensohn gerichtet sind und also der Unterschied sinnwidrig ist — weshalb der Spruch bei Lukas (vielleicht auch in Q) aus dem Zusammenhange der Beelzebubgeschichte entfernt ist, die ihn doch allein erklärt.

So scharfsinnig diese Ausführungen sind, tauchen dennoch allerlei Bedenken dagegen auf. Zunächst hat Wellhausen dadurch sich mit seinen richtigen Bemerkungen zu Markus 3, 28—30 in Widerspruch gesetzt. Dort erklärt er die Beschuldigung, daß Jesus den Teufel durch den Beelzebub austreibe, für eine Lästerung des heiligen Geistes und hier findet er, daß es bloß Worte gegen den Menschensohn sind. Ferner muß lästern nicht absolut genommen werden, wie ja im Hebräischen גדף meistens auf Gott — aber auch auf Menschen bezogen werden kann. Endlich kommt man bei seiner Erklärung, warum in Lukas die Stelle umgestellt worden ist, aus dem Regen in die Traufe. An der Stelle Luk. 12, 10 paßt der Satz erst recht nicht, weil doch der vorangehende Vers heißt:

‚Wer mich aber verleugnet vor den Menschen,
Den wird auch der Menschensohn verleugnen vor den Engeln Gottes.‘

Wie paßt nun dazu:

Und wer da redet ein Wort gegen den Menschensohn, dem soll verziehen werden.

Ich traue mir nicht zu, hier die Schwierigkeiten zu lösen, aber da stehen eben Bedenken gegen Bedenken!

Die Pharisäer.

Die Rede gegen die Pharisäer ist im heftigen und scharfen Tone gehalten, die ersten vier Strophen bilden gewissermaßen die Einleitung; sie enthalten eine Charakteristik der Pharisäer und gleichzeitig eine Warnung, ihr Tun nachzuahmen. Es folgen dann die sieben Wehe, welche durch die letzten zwei siebenzeiligen Strophen in eine Drohung an das lebende Geschlecht auslaufen.

1 *Τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησε τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων.*

2 *ἐπὶ τῆς Μωυσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι.*
3 *πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε·*
κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσι γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν. [*πων,*
4 *δεσμεύουσιν γὰρ φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώ-*
αὐτοὶ τῷ δὲ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά.

5 *πάντα δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν ποιοῦσιν πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις·*
πλατύνουσι δὲ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα
6 *φιλοῦσί τε τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις*
καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς
7 *καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββεί*

8 *ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί·*
εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ καθηγητής,
πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε.
9 *καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς·*
εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.

10 *μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί·*
ὅτι ὑμῶν ἐστιν εἷς ὁ καθηγητὴς ὁ Χριστός.
11 *ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος.*
12 *ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται,*
καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

---

13 *Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,*
ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων·
ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε,
οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.

14 *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,*
ὅτι κατεσθίετε τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν,
καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι·
διὰ τοῦτο λήψεσθε περισσότερον κρίμα.

15 *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,*
ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν
ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον,
καὶ ὅταν γένηται,
ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν.

23 *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,*
ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον,

1 Da redete Jesus zu dem Volke und zu seinen Jüngern und sprach:

2 Auf Moses' Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer.
3 Alles nun, was sie euch sagen (zu tun befehlen), das tut und haltet,
Nach ihren Werken aber tut nicht, denn sie sagen nur und tun nicht.
4 Denn sie binden schwere Lasten und legen sie den Menschen auf die Schulter
Wollen sie aber selber nicht mit einem Finger bewegen.

5 Alle ihre Werke tun sie zur Schau vor den Menschen;
Denn sie machen ihre Gebetriemen breit und ihre Kleiderquasten lang.
6 Sie lieben den Vorsitz beim Festmahl
Und den obern Sitz in den Synagogen,
7 Den Gruß in den Straßen und von den Leuten *Rabbi* genannt zu werden.

8 Ihr aber sollt euch nicht *Rabbi* nennen lassen,
Denn einer [nur] ist euer Meister
Und ihr seid alle Brüder.
9 Auch Vater nennt euch nicht auf Erden,
Denn einer ist euer Vater, der im Himmel.

10 Auch Leiter sollt ihr euch nicht nennen lassen,
Denn einer ist euer Leiter, der Christus;
11 Der größte unter euch soll nur Diener sein.
12 Wer sich erhebt, wird erniedrigt werden,
Und wer sich erniedrigt, wird erhoben werden.

---

13 Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler!
Ihr schließet das Himmelreich vor den Menschen zu.
Ihr selber tretet nicht ein,
Und die hinein wollen, laßt ihr nicht eintreten.

14 Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler!
Ihr fresset die Häuser der Witwen
Und sprecht zum Scheine lange Gebete,
Darum werdet ihr desto mehr Verdammnis empfangen.

15 Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler!
Ihr durchzieht Meer und Land,
Um einen einzigen Proselyten zu machen.
Und ist er es geworden,
Macht ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwiefältig mehr als ihr.

23 Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler!
Ihr verzehntet Minze, Till und Kümmel

καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου,
τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν·
ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι.

24 *(ὁδηγοὶ τυφλοί,*
οἱ διϋλίζοντες τὸν κώνωπα,
τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες)

25 *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,*
ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος,
ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.
26 *Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου,*
ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν.

27 *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,* [ὡραῖοι,
ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται
ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας.
28 *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι,*
ἔσωθεν δὲ μεστοί ἐστε ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.

---

29 *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,* [τῶν δικαίων,
ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν, καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα
30 *καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν,*
οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.
31 *ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας.*
32 *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.*
33 *ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;*
[τεῖς·
34 *Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμμα-*
ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε, [πόλεως εἰς πόλιν.
καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ
35 *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς*
ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου,
ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου.
36 *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.*

Und laßt dahinten das Schwerste im Gesetz,
Das Recht und die Barmherzigkeit und die Treue,
Dies sollte man tun und jenes nicht lassen.

24 (Ihr verblendeten Leiter,
Die ihr Mücken seihet
Und Kamele verschlucket.)

25 Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler!
Ihr reinigt das Äußere von Becher und Schüssel,
Inwendig aber strotzen sie von Raub und böser Gier.
26 Blinder Pharisäer, reinige zuerst das Inwendige von Becher und Schüssel,
Damit auch das Auswendige daran rein werde.

27 Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler!
Ihr ähnelt getünchten Gräbern, welche auswendig hübsch scheinen,
Inwendig aber seid ihr voll Totengebein und allen Unflats.
28 Also auch ihr, von außen scheinet ihr den Menschen fromm,
Inwendig aber seid ihr voll Heuchelei und Frevel.

---

29 Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler! [mäler,
Ihr bauet den Propheten Gräber und schmücket der Gerechten Grab-
30 Und sprechet: Hätten wir zu unserer Väter Zeit gelebt,
Wären wir nicht mitschuldig an der Propheten Blut gewesen.
31 Damit bezeuget ihr selbst, daß ihr Söhne der Prophetenmörder seid.
32 So erfüllet auch ihr das Maß eurer Väter! [entrinnen?
33 Ihr Schlangen, ihr Otterngezücht, wie wollt ihr der höllischen Verdammnis

34 Darum sende ich zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte,
Und ihr werdet etliche töten und kreuzigen und geißeln
In euren Synagogen und verfolgen von Stadt zu Stadt.
35 Damit über euch komme alles auf Erden unschuldig vergossene Blut,
Von dem Blute Abels des Gerechten an bis auf das Blut Zecharja Berachjas,
Den ihr gemordet habt zwischen Tempel und Altar.
36 Wahrlich, ich sage euch, alles dies wird über dieses Geschlecht kommen.

Diese Rede ist bei weitem nicht so geschlossen wie die Instruktionsrede an die zwölf Apostel (Matth. 10), aber immerhin zusammenhängender als die bei Luk. 11, 39—52.

Ich habe im Anschluß an Blass (gegen Wellhausen) den Passus 23, 16—22 als späteren Zusatz gestrichen, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Unterbricht er nicht nur den Zusammenhang, sondern paßt überhaupt in die ganze Umgebung nicht hinein; er ist viel zu halachisch (talmudisch) formuliert und auch viel zu weitläufig. 2. Beginnt er anders als alle anderen Wehe und ist nicht an die Pharisäer, sondern an die ‚blinden Führer' gerichtet.[1] 3. Scheint er nur wegen des folgenden Verses 23, der vom Zehent handelt, eingeschoben worden zu sein.

Dagegen habe ich V. 14, der bei Mark. 12, 4 und Luk. 20, 47 vorkommt, aber in Matthäus handschriftlich schlecht bezeugt ist, trotzdem behalten, weil er die richtige Marke an der Spitze trägt und inhaltlich sehr gut paßt. Dazu kommt noch erstens der Umstand, daß sonst das siebente Wehe fehlen würde, und zweitens die Tatsache, daß auch die vorangehende Strophe (V. 13 = Luk. 11, 52) vierzeilig ist, so daß wir jetzt ein Paar haben, was immer eine gewisse Symmetrie bekundet und weniger auffallend ist, als wenn ein Vierer unter lauter Fünfern stünde.

Für die Gruppierung bei Matthäus war auch die prophetische Kunstform vielfach maßgebend. So hat Matthäus gegenüber Mark. 12, 39 = Luk. 20, 46 einen Zusatz in V. 7 ‚[sie lieben] Rabbi genannt zu werden', weil er daran die Strophen 3 und 4 (V. 8—12) knüpfen konnte, welche die Titelsucht der Pharisäer tadeln und die alleinige Meisterschaft Christi proklamieren sollen. Es ist auch nicht richtig, wenn Blass und Wellhausen 23, 10 als bloße Variante zu 23, 8 streichen; nicht eine Variante, sondern eine respondierende Strophe liegt hier vor. (Vgl. רבי ומורי und Wünsche zur Stelle.)

Ganz besonders interessant ist die Kohärenz der Strophen 9, 10 und 11 (V. 25—29). In V. 25—26 spielt der Redner mit auswendig und inwendig, die innerhalb der Strophe sehr kunstvoll verflochten

[1] Aus demselben Grunde gehört auch V. 24 nicht hieher.

sind. Daran reiht sich die folgende Strophe (V. 27—28), wo sich dasselbe Spiel innerhalb der Strophe sowohl als im Verhältnis zur vorangehenden wiederholt. Vergleicht man damit die erste Strophe bei Luk. (11, 39—41) und die vierte (11, 44), so wird man finden, daß bei Matthäus das prophetische Kunstgesetz wirksam war. Und ein Blick auf die vorletzte Strophe bei Matth. (23, 29) wird zeigen, daß wieder das Gesetz der Responsion (*τάφος* und *μνημεῖα*) diese Strophe mit den vorangehenden verbindet. Auch die letzten zwei Strophen korrespondieren miteinander durch Schriftgelehrte und Blut und manche Sinnresponsionen.

Während das Prinzip der Gruppierung bei Matthäus also ein mehr formales ist, sind bei Lukas sachliche Momente entscheidend. Der Ausgangspunkt bei Lukas ist folgender (11, 37):

Ein Pharisäer aber bat ihn, bei ihm zu Mittag zu essen, und er trat ein und setzte sich zu Tisch. Als dies der Pharisäer sah, wunderte er sich, daß er sich vor dem Essen nicht gewaschen hatte. 39 Der Herr aber sprach zu ihm:

Jetzt, ihr Pharisäer, das Äußere von Becher und Schüssel reinigt ihr,
Euer Inneres aber strotzt von Raub und Bosheit.
40 Ihr Toren, macht nicht wer das Innere macht auch das Äußere?
41 Vielmehr das Innere reinigt, so habt ihr alles rein.[1]

42 Aber wehe euch Pharisäern,
Ihr verzehntet Minze und Raute und allerlei Kraut
Und geht vorbei am Recht und der Liebe Gottes.
Dies sollte man tun und jenes nicht lassen.

43 Wehe euch Pharisäern,
Ihr liebt die Vordersitze in den Synagogen,
[Den Vorsitz beim Festmahl]
Und den Gruß in den Straßen.

44 Wehe euch,
Ihr seid unsichtbare Gräber,
Darüber die Leute hingehen und wissen es nicht.

[1] Vgl. WELLHAUSEN zur Stelle: ‚Machen heißt in Ordnung bringen und ist in unserem Falle gleichbedeutend mit reinigen. Statt „gebt Almosen“ (11, 41) erfordert der Zusammenhang: reinigt. Im Aramäischen heißt „Almosengeben“ *zakki* und reinigen *dakki*. Die beiden Worte sind von Lukas verwechselt.‘ — Ich halte diese Bemerkungen für durchwegs zutreffend.

45 Da antwortete einer von den Gesetzesgelehrten und sprach zu ihm: Mit den Worten schmähest du uns auch. Er aber sprach:

Und wehe euch Gesetzesgelehrten,
Denn ihr beladet die Menschen mit unerträglichen Lasten,
Und ihr selbst rührt die Lasten mit keinem Finger an.

47 Wehe euch,
Ihr baut den Propheten Grabmäler,
Eure Väter aber waren es, die sie getötet.
48 So bezeuget ihr und willigt in eurer Väter Taten;
Denn jene haben sie getötet, ihr aber bauet.

49 Darum hat die Weisheit Gottes gesagt:
Ich sende zu ihnen Propheten und Apostel
Und sie werden etliche töten und etliche verfolgen,

50 Damit an diesem Geschlecht gerächt werde das Blut,
Das vergossen worden ist seit der Gründung der Welt,
51 Von dem Blute Abels bis zum Blute Zacharias,
Der zwischen dem Altar und dem Hause umgebracht wurde.
Ja, ich sage euch: an diesem Geschlecht wird es gerächt werden.

52 Wehe euch Gesetzesgelehrten,
Ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen,
Ihr seid selbst nicht hineingekommen.
Und habt gehindert diejenigen, die hineingehen wollten.

Es wird also an das Händewaschen anknüpfend vom Waschen der Gefäße innen und außen gesprochen (39—41). Daran schließt sich (V. 42) die Strophe vom Zehent, weil auch bezüglich des Zehents Reinheitsvorschriften vorhanden waren.

11, 43 werden die Pharisäer apostrophiert, daß sie auf Ehrenplätze und Ehrenbezeugungen sehr erpicht sind, und V. 44 kehrt zu den Gräbern zurück, wo wieder die Reinheitsgesetze eine Rolle spielen. In V. 45 nimmt ein Gesetzeslehrer das Wort. In V. 46 antwortet Jesu und wirft den Gesetzesgelehrten vor, daß sie schwere Lasten den Menschen auferlegen, und V. 47 nimmt wieder die Gräber in anderem Sinne auf und behandelt sie in ähnlicher Weise wie Matth. 23, 29ff. Zum Schluß steht V. 52, der seinem Inhalte nach Matth. 23, 13 entspricht.

Noch eine andere Tatsache drängt sich beim Betrachten der beiden Rezensionen dieser Rede auf. Die strophische Gliederung der-

selben bei Matthäus hat folgendes Schema: $(4\times5)+(2\times4)+(4\times5)+(2\times7)$; bei Lukas: $(3\times4)+(2\times3)+(5+3+5)+4$. Allerdings ist die Gruppe $(5+3+5)$ nicht genügend motiviert.

Nun zeigt sich bei einigen einander entsprechenden Strophen bei Matthäus die Steigerung derselben um eine Zeile gegenüber Lukas.

Str. 2 (V. 5—7)	bei Matth.	5	Zeilen;	Str. 3 (V. 43)	bei Luk.	4	Zeilen
Str. 8 (V. 23)	„ „	5	„ ;	Str. 2 (V. 42)	„ „	4	„
Str. 9 (V. 25–26)	„ „	5	„ ;	Str. 1 (V. 39)	„ „	4	„

Noch ein anderer Gesichtspunkt kommt in Betracht. Die sachlich zusammengehörigen Strophen, soweit sie die Reinheitsgesetze betreffen, finden sich auch bei Matthäus beisammen — aber da sie nicht vom Waschen ausgehen, beginnen sie mit dem Zehent (Str. 8, V. 23), daran schließt sich die Reinigung der Gefäße (Str. 9, V. 25—26), dann folgen die Gräber (Str. 10, V. 27—28), hierauf die erbauten Gräber der ermordeten Propheten und zuletzt das Blut.

Die Betrachtung all dieser Momente führt zu dem Schlusse, daß wir in der Rezension des Lukas hingeworfene Gedanken vor uns haben oder den Entwurf zu einer Rede gegen die Pharisäer, wogegen in Matthäus diese Rede ausgearbeitet vorliegt — also ganz wie bei Ezechiel, wo ich drei Reden nachgewiesen habe, die ich als Entwürfe und Ausführung bezeichnen konnte.[1] Man darf vielleicht, um ein anderes Bild zu gebrauchen, die Rezension bei Lukas als ‚Tischreden' ansehen, wie sie ja in der Tat als solche durch die Erzählung des Evangeliums, als auch durch das Eingreifen des Gesetzesgelehrten gekennzeichnet wird. Aus diesen ‚Tischreden' hat sich vielleicht die wohlgegliederte Rede bei Matthäus herausgebildet. Meines Erachtens können beide sehr wohl von Jesus selbst in den vorliegenden Formen herrühren, was nicht ausschließt, daß die eine oder die andere Strophe bei der Überlieferung abgeändert oder hinzugefügt worden ist. Will man aber durchaus die Evangelisten als Umarbeiter ansehen, so läßt sich auch dagegen nichts Entscheidendes einwenden.

[1] Vgl. *Biblische Studien*, I, S. 34 ff.

Ausgewählte Stücke aus Franz Delitzsch' hebräischer Übersetzung der Evangelien.

Die Antithesen (Matth. 5, 21—48).

21 שמעתם כי נאמר לקדמונים לא תרצח
ואיש אשר ירצח חיב הוא לבית דין
22 אבל אני אומר לכם
כל אשר יקצף על אחיו חיב הוא לבית דין
ואיש אשר יאמר אל אחיו ריקא חיב הוא לסנהדרין
ואשר יאמר אתה הנבל חיב לאש גיהנם

23 לכן אם תגיש קרבנך אל המזבח
חכרת שם כי יש לאחיך דבר נגדך
24 עזב תעזב שם את קרבנך אצל המזבח
ולך בראשונה וכפר פני אחיך
ואחרי כן בוא והקרב את קרבנך

25 התרצה לאיש ריבך בעודך בדרך אתו
פן ימסר אותך איש ריבך אל השופט
והשופט ימסרך לשוטר ותשלך אל בית הכלא
26 אמן אומר אני לך
לא תצא משם עד כי תשלם את הפרוטה האחרונה

27 שמעתם כי נאמר לא תנאף
[ואיש אשר ינאף חיב הוא לבית דין]
28 אבל אני אומר לכם
כל אשר יביט באשה לחמד אותה
כבר נאף אותה בלבו

29 ואם עינך הימנית תכשילך
נתק אותה והשליכה מלפניך
כי טוב לך שיאבד אחד מאבריך
משיפל כל גופך אל גיהנם

30 ואם ידך הימנית תכשילך
קצץ אותה והשליכה מלפניך
כי טוב לך שיאבד אחד מאבריך
משירד כל גופך אל גיהנם

31 ונאמר איש אשר ישלח אל אשתו
יתן לה ספר כריתות
32 אבל אני אומר לכם
המשלח את אשתו עושה מנאפת
והלוקח את הגרושה נואף הוא

---

33 עוד שמעתם כי נאמר לקדמונים
לא תשבע לשקר ושלם לײ שבועותיך
34 אבל אני אומר לכם
לא תשבעו כל שבועה
לא בשמים כי כסא אלהים המה
35 ולא בארץ כי הדום רגליו הוא
ולא בירושלים כי היא קרית מלך רב
36 גם בראשך לא תשבע
כי לא תוכל להפוך שער אחד ללבן או לשחר
37 אך יהי דברכם הן הן לא לא
והיותר מאלה מן הרע הוא

38 שמעתם כי נאמר
עין תחת עין שן תחת שן
39 אבל אני אומר לכם
אל תתקוממו נגד הרע
כי אם המכה אותך על הלחי הימנית
הטה לו גם את האחרת
40 וכי יקום איש לריב עמך לקחת את כתנתך
תן לו גם את המעיל
41 והנוגש אותך דרך מיל לך אתו שנים
42 השאל מאתך תן לו
והבא ללוות ממך לא תרחיקהו מפניך

---

43 שמעתם כי נאמר
ואהבת לרעך ושנאת את איבך
44 אבל אני אומר לכם
אהבו את אויביכם והתפללו בעד רודפיכם
45 למען תהיו בנים לאביכם שבשמים
אשר הוא מזריח שמשו על רעים ועל טובים
ונותן מטר לצדיקים וגם לרשעים
46 כי אם תאהבו את אוהביכם מה הוא שכרכם
הלא גם המוכסים יעשו זאת
47 ואם תשאלו לשלום אחיכם בלבד מה יתרון לכם
הלא גם הגוים יעשו זאת
48 לכן היו תמימים כאשר אביכם שבשמים תמים הוא

Die Frömmigkeit (Matth. 6, 1—18).

1 השמרו מאד מעשות צדקתכם לעיני בני אדם למען יראו אתכם
ואם לא נשמרתם אין לכם שכר מאת אביכם שבשמים

2 לכן בעשותך צדקה אל תריע בשופר לפניך
באשר יעשו החנפים בבתי הכנסיות וברחובות
למען יהללו אותם האנשים
אמן אני אומר לכם כי לקחו את שכרם
3 ואתה בעשותך צדקה
לא תדע שמאלך את אשר עושה ימינך
4 למען תהיה צדקתך בסתר
ואביך הרואה במסתרים הוא ינמלך

5 וכי תתפללו אל תהיו כחנפים האוהבים להתפלל
בעמדם בבתי הכנסיות ואצל פנות השוקים
למען יתראו לבני אדם
אמן אני אומר לכם כי לקחו את שכרם
6 ואתה כי תתפלל
בוא בחדרך וסגר דלתך בעדך
והתפלל אל אביך בסתר
ואביך הרואה במסתרים הוא ינמלך

16 וכי תצומו אל תהיו זעפים כחנפים
כי המה ישנו את פניהם
למען יתראו צמים לבני אדם
אמן אני אומר לכם כי לקחו את שכרם
17 ואתה כי תצום
סוך את ראשך ורחץ את פניך
18 למען לא תראה בצומך לבני אדם כי אם לאביך בסתר
ואביך הרואה במסתרים הוא ינמלך

Der Schatz (Matth. 6, 19—24).

19 אל תאצרו לכם אוצרות בארץ
אשר סס ורקב יאכלום שם
ואשר גנבים יחתרו ויגנבו
20 אבל תאצרו לכם אוצרות בשמים
אשר שם סס ורקב לא יאכלום
ואשר גנבים לא יחתרו ולא יגנבו
21 כי במקום`אוצרך בו שם גם לבבך

22 נ ר הגוף הוא העין
ואם עינך תמימה
כל גופך יאור
23 ואם עינך רעה
כל גופך יחשך
אם האור בך חשך
מה רב ה ח ש ך

24 אין איש אשר יוכל לעבוד ש נ י א ד ו נ י ם
כי ישנא את האחד ויאהב את האחר
או ידבק באחד ויבזה את האחר
ל א ת ו כ ל ו ע ב ו ד ה א ל ה י ם ו ה מ מ ו ן

Die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes (Matth. 6, 25—44).

25 על כן אומר אני לכם
אל תדאגו לנפשכם מה תאכלו
ולגופכם מה תלבשו
הלא הנפש יקרה מן המזון
והגוף יקר מן ה מ ל ב ו ש

26 ה ב י ט ו אל עופות השמים
אשר אינם זורעים ואינם קוצרים
ואינם אוספים לאסמים
ומכלכל אותם אביכם שבשמים
הלא אתם מעלים מהם מאד

27 ומי זה מכם אשר בדאגתו
יוכל להוסיף אמה אחת על קומתו
. . . .
. . . .
28 ולמה תדאגו ל ל ב ו ש

ה ת ב ו נ נ ו נא אל שושני השדה שיצמחו
ואינם עמלים ואינם טוים
29 ואני אומר לכם
כי גם שלמה בכל הדרו
לא היה ל ב ו ש כאחד מהמה

30 ואם את חציר השדה
אשר היום צומח
ומחר ישלך לתוך התנור
האלהים ילביש ככה
הלא כמה יותר אתכם קטני האמונה

---

31 לכן אל תדאגו לאמר
מה נאכל ומה נשתה ומה נלבש
32 כי את כל אלה מבקשים הגוים
הלא ידע האלהים אביכם
כי אתם צריכים לכל אלה

33 אך בקשו בראשונה את מלכותו
ונוסף לכם כל אלה
34 לכן לא תדאגו ליום מחר
כי יום מחר הוא ידאג לעצמו
ודי ליום רעתו

Das Beten.

Matth. 7, 6—12.

6 אל תתנו את הקדש לכלבים
ואל תשליכו פניניכם לפני החזירים
פן ירמסו אותם ברגליהם
ויפנו ויטרפו אתכם

7 שאלו וינתן לכם
דרשו ותמצאו
דפקו ויפתח לכם
8 כי כל השואל יקבל
והדורש ימצא
והדופק יפתח לו

9 או מי זה האיש מכם
אשר ישאלנו בנו לחם
ויתן לו אבן
10 ואם ישאלנו דג
היתן לו נחש

11 ועחה אם אתם הרעים
ידעתם לתת מתנות טובות לבניכם
אף כי אביכם שבשמים
יתן אך טוב לשאלים אותו

12 לכן כל אשר תרצו
כי יעשו לכם בני האדם
עשו להם גם אתם
כי זאת היא התורה והנביאים

Luk. 11, 9—13.

גם אני אומר לכם
9 שאלו וינתן לכם
דרשו ותמצאו
דפקו ויפתח לכם
10 כי כל השואל גם יקבל
וכל הדורש גם ימצא
ולדופק יפתח

11 ומי בכם האב
אשר בנו ישאלנו דג
היתן לו נחש תחת הדג
12 או ישאלנו ביצה
היתן לו עקרב

13 ועתה אם אתם הרעים
ידעתם לתת מתנות טובות לבניכם
אף כי האב מן השמים
יתן את רוח הקדש לשאלים אותו

Die enge Pforte (Matth. 7, 13 ff).

13 באו בפתח הצר
כי רחב הפתח
ומרוח הדרך
המביא לאבדון
ורבים אשר יבאו בו

14 ומה צר הפתח
ונדחק הדרך
המביא להיים
ומעטים הם אשר ימצאוהו

Matth. 7, 24 ff.

24 לכן כל השומע את דברי אלה ויעשה אותם
דומה יהיה לאיש חכם
אשר בנה את ביתו על הסלע

Luk. 6, 47 ff.

47 כל הבא אלי ושומע את דברי ועושה אותם
אראה לכם למי הוא דומה
48 דומה לאיש בונה בית

25 וירד הגשם וישטפו הנהרות וישבו הרוחות
ויפגעו בבית הזה ולא נפל
כי יסד על הסלע

26 וכל השומע את דברי אלה ולא יעשה אותם
דומה יהיה לאיש בער
אשר בנה את ביתו על החול

27 וירד הגשם וישטפו הנהרות וישבו הרוחות
ויפגעו בבית ההוא ויפל
ותהי מפלתו גדולה

אשר העמיק לחפר ויסדו על הסלע
וכבוא השטף ויפרץ הנהר בבית ההוא
ולא יכל להניעו כי טוב מבנהו

49 ואשר שמע ולא עשה אותם
[אראה לכם למי הוא דומה]
דומה לאיש אשר בנה בית
על הקרקע בלי יסוד
ויפרץ בו הנהר ופתאם נפל
ויגדל שבר הבית ההוא

Die falschen Propheten (Matth. 7, 15—20).

15 השמרו לכם מנביאי השקר
הבאים אליכם בלבוש כבשים
ובקרבם זאבים טורפים המה

16 הכר תכירו אותם בפריהם·
היבצרו ענבים מן הקוצים
או תאנים מן הברקנים

17 כן כל עץ טוב עושה פרי טוב
והעץ הסרוח עושה פרי רע

18 עץ טוב לא יוכל עשות פרי רע
ועץ סרוח לא יעשה פרי טוב

19 וכל עץ אשר לא יעשה פרי טוב
ינדע וישלך באש

20 לכן בפרים תכירו אותם

Die Instruktion an die Apostel (Matth. 10, 5—42).

5 את שנים העשר אלה שלח ישוע ויצו אותם לאמר

אל דרך הגוים אל תלכו ואל עיר השמרונים אל תבואו
6 כי אם לכו אל הצאן האובדות של בית ישראל
7 ובלכתכם קראו לאמר מלכות השמים קרבה לבוא
8 רפאו את החולים (הקימו את המתים) ואת המצרעים טהרו ואת השדים גרשו
חנם לקחתם חנם תתנו
9 אל תקנו לא זהב ולא כסף ולא נחשת בחגוריכם
10 ולא תרמיל לדרך ולא שתי כתנות ולא נעלים ולא מטה
כי שוה הפועל די מחיתו

11 וכל עיר וכפר אשר תבואו שמה
דרשו מי זוכה בה ושם שבו עד כי תצאו
12 וכבואכם אל הבית שאלו לו לשלום
13 והיה אם הבית זוכה יבוא עליו שלומכם
ואם איננו זוכה שלומכם אליכם ישוב
14 וכל אשר לא יקבל אתכם ולא ישמע לדבריכם
צאו לכם מן הבית ההוא ומן העיר ההוא ונערו את העפר מעל רגליכם
15 כי לארץ סדום ועמורה יקל ביום הדין מן העיר ההוא

16 הנני שולח אתכם ככבשים בתוך הזאבים
לכן היו ערומים כנחשים ותמימים כיונים
17 והשמרו לכם מן האדם כי ימסרו אתכם לסנהדריות
ובשוטים יכו אתכם בבתי כנסיותיהם
18 ולפני מושלים ומלכים תובאו למעני לעדות להם ולגוים
19 והיו כי ימסרו אתכם אל תדאגו איך ומה תדברו
כי ינתן לכם בשעה ההיא איך ומה תדברו
20 כי לא אתם המדברים כי רוח אביכם המדבר בפיכם

21 והיה אח ימסר את אחיו למות ואב ימסר את בנו
והבנים יתקוממו על אבותם וימיתו אותם
22 ותהיו שנואים לכל אדם למען שמי (והמחכה לעת קץ יושע)
23 ואם ירדפו אתכם בעיר הזאת נוסו לעיר אחרת
אמן אני אומר לכם כי לא תכלו ערי ישראל עד כי יבוא בן האדם
24 אין תלמיד על מורהו ואין עבד על אדוניו
25 די לתלמיד להיות כמורהו ולעבד להיות כאדוניו
אם לבעל הבית קראו בשם בעל זבוב אף כי לאנשי ביתו

26 על כן לא תיראום
כי אין דבר מכסה אשר לא יגלה
ואין נעלם אשר לא יודע
27 את אשר אני אומר לכם בחשך דברו באור
ואשר ילחש לאזניכם קראוהו על הגגות
28 ואל תיראו מן ההורגים את הגוף
[כי] את הנפש לא יוכלו להרג
אבל תיראו אשר יוכל לאבד הנפש והגוף בגיהנם

29 שתי צפרים הלא תמכרנה באסר
ואחת מהנה לא תפל על הארץ מבלי אביכם
30 ואתם נם שערות ראשכם נמנות כלן
31 לכן אל תראו שמצפרים רבות יקרתם
32 הן כל אשר יודה בי לפני האדם
אודה בו נם אני לפני אבי שבשמים
33 ואשר יכחש בי לפני האדם
אכחש בו נם אני לפני אבי שבשמים

34 אל תחשבו כי באתי להטיל שלום בארץ
לא באתי להטיל שלום כי אם חרב
35 כי באתי להפריד איש מאביו
ובת מאמה וכלה מחמותה
36 ואויבי איש אנשי ביתו
37 האוהב את אביו ואמו יותר ממני איננו שוה לי
והאוהב את בנו ובתו יותר ממני איננו שוה לי
38 ואשר לא יקח את צלבו וילך אחרי איננו שוה לי

39 המוצא את נפשו י א ב ד נ ה
והמאבד את נפשו למעני הוא ימצאנה
40 המקבל אתכם אותי הוא מקבל
והמקבל אותי הוא מקבל את אשר שלחני
41 המקבל נביא לשם נביא שכר נביא יקח
והמקבל צדיק לשם צדיק שכר צדיק יקח
42 והמשקה אחד הקטנים כוס מים קרים לשם תלמיד
אמן אני אומר לכם כי לא י א ב ד שכרו

Die Zeichen der Zeit (Luk. 12, 49—59).

49 ב א ת י ל ה ט י ל א ש ע ל ה א ר ץ
ומה אני חפץ אם כבר בוערה
50 ועלי טבילה להטבל
ומה יצר לי עד כי תשלם

51 החושבים אתם כי באתי לתת שלום בארץ
אני אומר לכם לא כי אם מחלקת
52 כי מעתה חמשה בבית אחד יחלקו
שלשה על שנים ושנים על שלשה
53 יחלק האב על הבן והבן על האב
האם על הבת והבת על האם
החמות על הכלה והכלה על החמות

54 ויאמר גם אל המון העם
בראותכם את הענן עולה במערב
מיד תאמרו גשם בא ויהי כן
55 ו[אם] רוח הנגב נושבת
אז תאמרו יהי חם ויהי
56 אתם החנפים את פני השמים ידעתם לבחן
ואת העת הזאת איך לא תבחנוה
57 ולמה גם מנפשכם לא תשפטו את הישר

58 כי כאשר תלך אל המושל עם איש ריבך
בעודך בדרך [ת]תאמץ להנצל ממנו
פן יסחב אותך אל השופט
והשופט ימסרך אל השוטר
והשוטר ישליכך אל בית הכלא
59 ואומר אני אליך
לא תצא משם עד כי תשלם הפרוטה האחרונה

Die Austreibung der Teufel.

Matthäus 12, 25 ff.

25 והוא ידע את מחשבותם ויאמר אליהם
הממלכה הנחלקה על עצמה תחרב
וכל עיר ובית הנחלקים על עצמם לא יכנו
26 ואם השטן יגרש את השטן הוא נחלק על עצמו
ואיככה תכון ממלכתו
[כי אמרתם שבבעל זבוב אני מגרש את השדים]

27 ואם אני בבעל זבוב מגרש את השדים
בניכם במי הם מגרשים אותם
על כן המה יהיו שופטיכם
28 אך אם ברוח אלהים אני מגרש השדים
לכן הגיעה אליכם מלכות האלהים

29 או איך יוכל איש
לבוא אל בית הגבור
ולגזל את כליו
אם לא יקדים יאסר הגבור
ואז ישסה ביתו

31 על כן אני אומר לכם
כל חטא וגדוף יסלח לאדם
אך גדוף הרוח לא יסלח
32 וכל אשר ידבר דבר נגד בן האדם יסלח לו
והמדבר נגד רוח הקדש לא יסלח לו
לא בעולם הזה ולא בעולם הבא

Lukas 11, 17 ff.

17 והוא ידע את מחשבותם ויאמר אליהם
כל ממלכה הנחלקה על עצמה תחרב
ויפל בית על בית
18 ואם גם השטן נחלק על עצמו
איככה תכון ממלכתו
כי אמרתם שבבעל זבוב אני מגרש את השדים

19 ואם אני בבעל זבוב מגרש את השדים
בניכם במי הם מגרשים אותם
על כן המה יהיו שופטיכם
20 אך אם באצבע אלהים אני מגרש את השדים
לכן הגיעה אליכם מלכות האלהים

21 כשהגבור בנשקו שומר את חצרו
אזי רכושו יהיה בשלום
22 ואם יבוא עליו חזק ממנו ויתקפו
הוא ישא את כל נשקו אשר בטח בו
ויחלק את שללו

Lukas 12, 10

10 וכל אשר יאמר דבר נגד בן האדם יסלח לו
והמגדף את רוח הקדש לא יסלח לו

Markus 3, 23 ff.

23 ויקרא אותם אליו וידבר להם במשלים לאמר
איך יוכל שטן לגרש שטן [ההיא
24 ואם ממלכה תתחלק לא תוכל לעמד הממלכה
25 ובית אם יחלק על עצמו לא יוכל לעמד הבית
26 ואם השטן יתקומם על עצמו ויחלק [ההוא
לא יוכל לעמד כי בא קצו

27 אבל לא יוכל איש
לבוא אל בית הגבור
ולגזל את כליו
אם לא יקדים יאסר הגבור
ואז ישסה את ביתו

28 אמן אני אומר לכם
כי כל החטאים יסלחו לבני אדם
וכל הגדופים אשר יגדפו
29 אך המגדף את רוח הקדש
אין לו סליחה לעולם
כי אם בעונו יאשם לנצח
30 כי המה אמרו כי רוח טמאה בו

Der Pharisäer (Matth. 23, 1—36).

1 אז דבר ישוע אל המון העם ואל תלמידיו לאמר

2 על כסא משה ישבו הסופרים והפרושים
3 לכן כל אשר יאמרו לכם תשמרו לעשות
וכמעשיהם לא תעשו כי אומרים הם ואינם עושים
4 ואוסרים משאות כבדות ועומסים על שכם האנשים
והם אינם רוצים להניעם אף באצבעם

5 את כל מעשיהם עושים להראות בהם לבני אדם
כי מרחיבים את תפליהם ומגדילים את ציציותיהם
6 ואוהבים את מסבת הראש בסעודות
ואת מושבי הראש בבתי הכנסיות
ואת שאלת שלומם בשוקים ולהקרא רבי בפי האנשים

7 אולם אתם לא תקראו רבי
כי אחד הוא רבכם
ואתם אחים כלכם
8 ולא תקראו אב לאיש מכם על האדמה
כי אחד הוא אביכם האב אשר בשמים

9 גם לא תקראו מנהינ
כי אחד מנהיגכם המשיח
11 והגדול בכם הוא יהיה לכם למשרת
12 אכן המרומם את עצמו ישפל
והמשפיל את עצמו ירומם

---

13 אבל אוי לכם הסופרים והפרושים החנפים
אשר אתם סוגרים לפני האדם את מלכות השמים
כי אתם לא תבואו בה
ואת הבאים לא תניחו לבוא

14 אוי לכם הסופרים והפרושים החנפים
כי אוכלים אתם את בתי האלמנות
ומאריכים בתפלה למראה עין
בעבור זאת משפט יתיר תקחו

---

15 אוי לכם הסופרים והפרושים החנפים
כי סובבים אתם בים וביבשה
למען גיר גר אחד
ואחר אשר נעשה כן
תעשהו לבן גיהנם כפלים יותר מכם

23 או לכם הסופרים והפרושים החנפים
אשר תעשרו את המנתא ואת השבת ואת הכמון
ותניחו את החמורות בתורה
את המשפט ואת החסד ואת האמונה
והיה לכם לעשות את אלה ולא להניח את אלה

---

25 אוי לכם הסופרים והפרושים החנפים
אשר תטהרו את חיצון הכוס והקערה
ותוכם מלא גזל ופריצות
26 פרוש עור טהר בראשונה את תוך הכוס
למען גם מבחוץ יטהר

27 אוי לכם הסופרים והפרושים החנפים
כי נמשלתם לקברים המסידים הנראים נאים מבחוץ
28 ותוכם מלא עצמות מתים וכל טמאה
ככה גם אתם מבחוץ תראו צדיקים לבני אדם
ותוככם מלא חנפה ואון

---

29 אוי לכם הסופרים והפרושים החנפים
כי תבנו קברי הנביאים ותיפו מצבות הצדיקים
30 ואמרתם לו היינו בימי אבותינו
לא היתה ידנו עמהם בשפך דם הנביאים

31 ובכן תעידו על נפשכם כי בנים אתם לרוצחי הנביאים
32 גם אתם השלימו מדת אבותיכם
33 נחשים ילדי צפעונים איך תמלטו מדין גיהנם

34 לכן הנני שולח לכם נביאים וחכמים וסופרים
ומהם תהרגו ותצלבו ומהם תכו בשוטים
בבתי כנסיותיכם ותרדפום מעיר לעיר
35 למען יבוא עליכם כל דם נקי הנשפך בארץ
מדם הבל הצדיק עד דם זכריה בן ברכיה
אשר רצחתם אותו בין ההיכל ולמזבח
36 אמן אני אומר לכם כל אלה יבואו על הדור הזה

Zwei Gleichnisse.

Luk. 12, 16 ff.

16 וידבר משל אליהם לאמר

שדה איש עשיר אחד עשה תבואה הרבה
17 ויחשב בלבו לאמר מה אעשה
כי אין לי מקום לכנס שמה את תבואתי
18 ויאמר את זאת אעשה
אהרס את אסמי ואבנה גדולים מהם
ושמה אכנס את כל יבולי וטובי

19 ואמר לנפשי נפשי
יש לך טבות הרבה מונחות לשנים רבות
נוחי אכלי שתי ושישי
20 והאלהים אמר לו אתה כסיל
בעצם הלילה הזה יבקשו ממך את נפשך
ואשר הכינות לך למי יהיה

21 ככה האיש האוצר לו אוצרות
ולא יעשיר לאלהים

Luk. 11, 5 ff.

5 ויאמר אליהם

מי בכם אשר יהיה לו אוהב
וילך אליו בחצות הלילה ואמר אליו
הלוני שלשת ככרות לחם
6 כי בא אלי אוהב מן הדרך
ואין לי דבר לשים לפניו

7 והוא מפנימה יענה ויאמר
טרוח אל תטריחני
כי הדלת כבר נסגרה
וילדי שוכבים עמו במטה
לא אוכל לקום ולתת לך

8 אני אומר לכם
גם אם לא יקום ויתן לו
בעבור היותו אוהבו
אך בעבור עזות פניו
יקום ויתן לו ככל צרכו

Ausgewählte Stücke aus den Propheten und den Biblischen Studien.

Amos, Kap. 1.

3 Also spricht Jahweh:
Wegen dreier Verbrechen Damaskus'
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie gedroschen mit eisernen Walzen —
Das [Land] Gilead.

4 Und so sende ich Feuer in Hazaels Haus,
Und es verzehrt die Paläste Ben-Hadads.

5 Und ich breche Damaskus' Riegel
Und tilge die Bewohner aus Bik'at-Awen
Und den Szepterhalter aus Bet-'Eden,
Und wandern wird Arams Volk nach Kîr,
Spricht Jahweh.

---

6 Also spricht Jahweh:
Wegen dreier Verbrechen Ghazzas
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie wegführt eine volle Razia,
Sie auszuliefern an Edom.

7 Und so sende ich Feuer in Ghazza' Mauern
Und es verzehrt darin die Paläste.

8 Und ich wende meine Hand gegen Ekrôn[1]
Und tilge die Bewohner aus Aschdod
Und den Szepterhalter aus Askalon
Und umkommen wird der Rest der Philister,
Spricht der Herr Jahweh.

---

[1] Vgl. *Die Propheten* I, S. 63. Zur Umstellung dieser Zeile (anders Baumann) vgl. *Biblische Studien* III, S. 89.

In der ersten Rede des Amos sind noch weitere zwei Strophenpaare, die ähnlich geformt sind, und daran anschließend andere Strophengebilde.

Amos, Kap. 7—8.

7 Also ließ mich schauen [der Herr JHWH]:
Und sieh, er war stehend auf einer Mauer, ein Senkblei in seiner Hand,
8 Und es sprach Jahweh zu mir: Was siehst du Amos?
Und ich sprach: ein Senkblei.
Da sprach der Herr: Sieh ich lege ein Senkblei an mitten in meinem [Volke Israel
Ich will ihm nichts mehr hingehen lassen.
9 Und Isaks Höhen sollen verwüstet und Israels Heiligtümer zerstört [werden.
Und ich erhebe mich gegen das Haus Jerobeams mit dem Schwerte.

1 Also ließ mich schauen der Herr JHWH
Und sieh, [da war] ein Korb reifen Obstes
2 Und es sprach Jaweh zu mir: Was siehst du Amos?
Und ich sprach: einen Korb reifen Obstes.
Da sprach Jahweh zu mir: Gekommen ist die Reife über mein Volk Israel.
Ich will ihm nichts mehr hingehen lassen.
3 Und in Klagelieder verwandeln sie die Tempelgesänge, spricht Jahweh:
Leichen in Menge aller Orten warf man hin. Stille!

Diese Rede besteht aus vier Strophen, die alle gleichmäßig geformt miteinander korrespondieren, von denen je zwei ein enger zusammenhängendes Paar bilden.[1] Man beachte, daß hier wie in Matth. 5, 1—18 jede der vier Strophen in zwei Hälften (zu vier Zeilen) zerfällt, von denen die erste die Vision, die zweite die Deutung enthält.

Jeremia, Kap. 1.

11 Und es ward das Wort Jahwes an mich also:
Was siehst du Jeremia?
Und ich sprach: Einen Mandelstab sehe ich.
12 Und es sprach Jahweh zu mir: Du hast wohl gesehen;
Denn ich wache[2] über mein Wort, es auszuführen.

---

[1] Vgl. *Die Propheten*, I, S. 66 ff.

[2] Die Worte für ‚Mandel' und ‚Wachen' haben im Hebräischen dieselbe Wurzel (*šḳd*).

13 Und es ward das Wort Jahwes an mich nochmals also:
Was siehst du [Jeremia]? [Norden her.
Und ich sprach: Einen siedenden Topf sehe ich, dessen Vorderseite von
14 Und es sprach Jahweh zu mir: [Du hast wohl gesehen];
Von Norden her wird sich auftun das Unheil über alle Bewohner des Landes.

Dieses Stück ist augenscheinlich eine Nachahmung des vorangehenden Strophenpaares bei Amos.

Ezechiel, Kap. 14.

Zerbreche ich ihm [dem Lande] den Brotstab
Und lasse Hunger gegen dasselbe los
Und vertilge daraus Mensch und Vieh,
14 Und es sind diese drei Männer in seiner Mitte,
Noah, Daniel und Hiob;
Sie werden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele erretten.
Ist der Spruch des Herrn Jahweh.

15 Wenn ich wilde Tiere durch das Land streifen lasse, daß sie dasselbe ent-
Und es ist zur Wüstenei geworden, der Tiere wegen; [völkern,
16 So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahweh,
Diese drei Männer in seiner Mitte,
Weder Söhne noch Töchter werden sie retten,
Sie allein werden gerettet werden,
Das Land aber wird zur Wüstenei.

17 Oder ich bringe Schwert (Krieg) wider jenes Land,
Und spreche: Schwert ziehe durch das Land,
Und ich vertilge daraus Mensch und Vieh,
Und diese drei Männer sind in seiner Mitte;
18 So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahweh.
Nicht werden sie retten Söhne und Töchter,
Sondern sie allein werden gerettet werden.

19 Oder Pest entsende ich in jenes Land,
Und schütte aus meinen Grimm gegen dasselbe blutiglich,
Zu vertilgen daraus Mensch und Vieh
Und Noah, Daniel und Hiob sind in seiner Mitte,
So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahweh,
Weder Sohn noch Tochter werden sie retten,
Sie werden durch ihre Gerechtigkeit ihre Seele retten.

In diesen vier gleichmäßig gebauten Absätzen wird der Gedanke variert, daß die wenigen Gerechten das hereinbrechende Verderben von einem Land nicht abwenden können. Das Beispiel ist allgemein gewählt: ein Land, und die Gerechten sind die frömmsten Menschen, wie Noah, Daniel und Hiob, die aus verschiedenen Zeiten und Ländern stammen.[1] Manche Responsionserscheinungen, die ich früher nicht bemerkt habe, mögen hier noch besonders hervorgehoben werden, so werden in den je ersten zwei Zeilen die Strafen doppelt genannt (zweimal Schwert, zweimal wilde Tiere etc.); desgleichen wird in den je zwei letzten Zeilen von drei Strophen die Rettung (oder Nichtrettung) doppelt erwähnt.

Proverbia, Kap. 9.

1 Die Weisheit hat ihr Haus gebaut,
Sich ihre sieben Säulen ausgehauen,
2 Ihr Schlachtvieh geschlachtet, ihren Wein gemischt
Und auch ihren Tisch hergerichtet.
3 Sie schickt ihre Mägde aus, ihre Einladung ergeht
Oben auf den Höhen der Stadt.

4 Wer einfältig ist, kehre hier ein!
Wer unverständig ist, zu dem spricht sie:
5 Kommet speiset von meiner Speise
Und trinket vom Weine, den ich gemischt.
6 Verlasset die Albernheit und ihr werdet leben,
Und schreitet auf dem Wege der Einsicht.

---

7 Wer den Spötter zurechtweist, erwirbt sich Schimpf,
Und wer den Gottlosen tadelt, eigene Schmach.
8 Tadle den Spötter nicht, er haßt dich sonst,
Tadle den Weisen und er wird dich lieben.
9 Gib dem Weisen, so wird er weiser werden,
Belehre den Frommen und er wird sein Wissen mehren.

10 Der Weisheit Anfang ist Gottesfurcht,
Und den Heiligen Erkennen ist Einsicht;

[1] Vgl. *Die Propheten* I, S. 131 ff.

11 Denn durch sie werden deine Tage viel
Und sich dir mehren Jahre deines Lebens.
12 Bist du weise, so kommt es dir zu gut,
Bist du aber Spötter, so trägst du es allein.

---

13 Frau Torheit ist tobend,
Die Albernheit (selbst) und weiß nichts,
14 Die sitzt an der Pforte ihres Hauses
Auf einem Thron, auf den Höhen der Stadt,
15 Um einzuladen, die des Weges ziehen,
Die auf Pfaden geradeaus wandeln.

16 Wer einfältig ist, kehre hier ein,
Wer unverständig ist, zu dem spricht sie:
17 Gestohlenes Wasser ist süß
Und heimliche Speise angenehm,
18 Er weiß aber nicht, daß dort Schatten sind,
In der Unterwelt Tiefen ihre Geladenen [kommen].

Sehr eigenartig ist diese Spruchdichtung gebildet. Die erste und dritte Strophe respondieren aufeinander fast Zeile für Zeile. Noch interessanter als die parallelen Ausdrücke sind die versteckten Antithesen. Zwischen die beiden Hauptstrophen hat der Verfasser oder der Redaktor eine Reihe Weisheitssprüche eingeschaltet, welche ebenfalls zwei Dreizeiler bezw. Sechszeiler bilden.[1]

Hiob, Kap. 14.

Erste Strophe.

1 Der Mensch vom Weibe geboren,
Kurz an Tagen, satt an Mühe,
2 Wie eine Blume geht er auf und welkt dahin,
Flieht wie der Schatten und hält nicht Stand,
3 Auf einen solchen hältst du deine Augen offen
Und ihn bringst du ins Gericht mit dir?

Erste Gegenstrophe.

4 Wie könnte denn Reines von Unreinem kommen?
5 Wenn bestimmt sind seine Tage,

[1] Vgl. *Biblische Studien*, II, S. 65.

Die Zahl seiner Monde feststeht beider,
Du ihm ein Ziel gesetzt, das er nicht überschreite,
6 So wende doch den Blick von ihm, daß er feiere,
Bis er vollendet wie ein Löhner sein Tagwerk.

Zweite Strophe.

7 Hat doch der Baum noch Hoffnung!
Haut man ihn ab, so treibt er wieder
Und seine Schößlinge bleiben nicht aus.
8 Und altert in der Erde seine Wurzel,
Und stirbt im Boden sein Stamm,
9 Vom Dunst des Wassers blüht er auf
Und treibt Zweige wie frisch Gepflanztes.

Zweite Gegenstrophe.

10 Doch stirbt der Mann, so schwindet er dahin,
Verscheidet der Mensch — wo bleibt er denn?
11 [Wie] die Wasser schwinden aus dem See,
Der Bach vertrocknet und versiegt;
12 [So] legt sich der Mensch hin und steht nicht auf,
So lang der Himmel dauert, erwacht er nicht,
Laßt aus seinem Schlummer sich nicht wecken.

Die Responsion ist hier bei weitem nicht so strenge, wie in den vorangehenden Stücken. Im zweiten Strophenpaare ist sie nur eine gedankliche. Wortresponsion fehlt fast ganz.[1]

Sirach, Kaput 41—42.

Höret, o Kinder, die Zucht der Scham,
Und seid schamhaft nach meiner Vorschrift.
Nicht jede Art von Scham ist zu beobachten,
Noch ist jede Schamhaftigkeit lobenswert.

1 Schäme dich vor Vater und Mutter wegen Buhlerei,
Vor Fürst und Oberen wegen Lüge,
2 Vor Herrn und Herrin wegen Falschheit,
Vor Gemeinde und Volk wegen Sünde,
3 Vor Genosse und Freund wegen Betruges,
Und vor dem Orte, in dem du wohnst, wegen Hochmutes,

[1] Vgl. *Biblische Studien*, II, S. 66 ff.

4 Davor, zu brechen Eid und Bündnis,
Davor, den Arm auszustrecken nach Brot,
5 Davor, die Gewährung einer Bitte zu weigern,
Davor, abzuweisen das Angesicht des Freundes,
6 Davor, zu . . . die Verteilung einer Gabe,
Davor, nicht zu antworten auf einen Gruß,
7 Davor, zu schauen [auf ein Hurenweib
Und davor, sich zu nahen einem fremden Weibe],
8 Vor einem Freunde wegen Schimpfworte
Und davor, nach einer Schenkung zu schmähen,
9 Davor, zu wiederholen das Wort, das du gehört hast [im Vertrauen]
Und davor, zu enthüllen den geheimen Rat.
10 So wirst du wahrhaft schamhaft sein,
Und Gunst finden in den Augen aller Lebenden.

1 Aber wegen folgenden Dingen schäme dich nicht
Und scheue kein Ansehen wegen einer Sünde,
2 Wegen der Lehre des Höchsten und des Gesetzes
Und wegen eines Urteils, freizusprechen den Schuldigen,
3 Wegen Abrechnung eines Gesellschafters und Gastes
Und wegen der Teilung von Gut und Habe,
4 Wegen Abnützung von Wage und Schale
Und wegen Abwetzung von Maß und Gewicht,
5 Wegen des Erwerbes, sei er groß oder klein,
Und wegen des Preises der Ware des Kaufmanns,
6 Wegen häufiger Ermahnung der Kinder
Und wegen der Züchtigung eines treulosen Sklaven,
7 Wegen der Züchtigung eines Einfältigen und Törichten
Und wegen eines der Hurerei ergebenen Greises,
8 Wegen eines einem schlechten Weibe aufzulegenden Siegels
Und wegen Schließung eines Ortes, wonach Hände greifen,
9 Wegen Zählung eines dir anvertrauten Depositums
Und Aufschreibung alles dessen, was du gibst und nimmst.
10 So wirst du wahrhaftig vorsichtig sein
Und als gewissenhaft gelten in den Augen der Menschen.

Der Aufbau dieser Stücke liegt klar zutage. Voran gehen zwei Doppelverse, worin der Verfasser in kurzen Worten das Thema skizziert: Scham und Schamhaftigkeit sind gut, aber in bestimmt vorgezeichneten Grenzen. Nicht immer ist Schamhaftigkeit am Platze und nicht jede Zurückhaltung ist lobenswert. Zur Erläuterung

dieser These läßt der Verfasser zwei Strophen von je zehn Zeilen folgen.[1]

Die zweite babylonische Rezension der Schöpfung.

Das reine Haus, das Haus der Götter, auf herrlichem Orte war (noch) nicht [gemacht,
Rohr nicht entsprossen, Baum nicht geschaffen,
Ziegel nicht gelegt, Ziegelbau nicht errichtet,
Haus nicht gemacht, Stadt nicht gebaut,
5 Stadt nicht errichtet, Wohnung nicht bereitet,
Nippur nicht errichtet, E-kur nicht gebaut,
Erech nicht errichtet, E-anna nicht gebaut,
Der Ocean nicht geschaffen, Eridu nicht gebaut,
Das reine Haus, das Haus der Götter, seine Wohnstätte nicht gemacht,
10 Die Gesamtheit der Länder (war) Meer.

Da (entstand) mitten im Meere eine Bewegung.
An jenem Tage ward Eridu errichtet, Esagil gebaut,
Esagil, wo mitten im Ozean Gott Lugal-dul-azaga wohnt,
Babel ward errichtet, Esagil vollendet,
15 Die Götter, die Anunaki wurden zugleich geschaffen,
Die reine Stadt, wo sie gerne wohnten, herrlich benannten sie.
Marduk befestigte ein Röhricht auf dem Wasser,
Bildete Staub und schüttete ihn dem Röhricht auf.
Um die Götter an der herrlichen Wohnstätte wohnen zu lassen,
20 Schuf er die Menschen.

Die Göttin Aruru schuf Samen der Menschen zugleich mit ihm.
Tiere des Feldes, Lebewesen des Landes schuf er,
Den Tigris und den Euphrat schuf er an ihren Orten,
Ihren Namen verkündete (benannte) er gut.
25 *Uš-šu*, Gras, Schilf, Rohr und Wald schuf er.
Das Grün des Feldes schuf er.
Das Land, das Schilf, das Rohr,
Die Wildkuh mit dem jungen Ochsen, das Mutterschaf mit dem Lamm der [Hürde,
Baumgärten und Wälder,
30 Den [gehörnten] Ziegenbock [brachte er ihm (?)].

---

[1] Vgl. *Biblische Studien*, II, S. 83 ff. Diese Übersetzung schließt sich im ganzen der dort gegebenen an, nur daß hier die Hervorhebung der Präpositionen vor und wegen, die für die erste, bezw. die zweite Strophe charakteristisch sind, schärfer durchgeführt wurde. Die Übersetzung mag in einigen Einzelheiten nicht ganz sicher und der hebräische Text des Eklesiastikus zum Teil vielleicht bei Norbert Peters richtiger sein. Die strophische Gliederung bleibt aber unangetastet und ist auch von Peters als richtig befunden worden.

Marduk, der Herr, füllte (hierauf) zur Seite des **Meeres** eine Terrasse
. . . . . wie er zuvor nicht gemacht hatte.
. . . . ließ er entstehen.
. . . . Bäume schuf er,
35 . . . . schuf er an ihrem Orte.
. . . . Ziegelbauten schuf er,
[Häuser errichtete er], Städte erbaute er,
[Städte errichtete er], Wohnungen legte er an,
[Nippur errichtete er], E-kur baute er,
40 [Erech errichtete er, E-ann]a baute er.

Wie man sieht, besteht diese Rezension aus 40 Zeilen, die in dem Originale, so wie sie hier gegeben werden, abgeteilt sind. Die strophische Gliederung rührt von mir her. Es sind vier Strophen von je 10 Zeilen. Die Responsion ist äußerst scharf und lebendig, das Ende greift nach dem Anfange mit Bewußtsein zurück. Neben der Responsion bildet auch die Verkettung (Concatenatio) gewissermaßen die Klammer der Strophen.

Die erste Strophe besagt: Es war eine Zeit wo nichts geschaffen war, weder die Wohnstätte der Götter, noch die Stätte der Menschen. Die Gesamtheit der [jetzt] bewohnten Länder war **Meer.**

In der zweiten Strophe wird die Bewegung im **Meere** geschildert, die Wohnstätte der Götter werden gegründet und um diese Wohnsitze wohnlich zu machen, schuf Marduk die **Menschen.**

Die dritte Strophe beginnt mit der Schöpfung der **Menschen** und schildert auch die Schöpfung der Tiere.

In der vierten Strophe wird die Gründung der Städte am Ufer des **Meeres** beschrieben.

Das Alter dieser babylonischen Schöpfungsgeschichte reicht mindestens in die Mitte des zweiten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung und in diesem uralten Stücke semitischer Dichtung ist die Kunstform bereits ganz ausgebildet.[1]

---

[1] Vgl. *Die Propheten* I, S. 11ff.

Koran, Sure 26.

105 Lügen strafte das Volk Noah's die Gesandten,[1]
106 Als zu ihnen sprach ihr Bruder Noah: Fürchtet ihr euch denn nicht?
107 Ich bin euch ein zuverlässiger Bote,
108 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir. [Welten.
109 Nicht verlange ich von euch dafür Lohn, mein Lohn ist beim Herrn der
111 Sie sprachen: Sollen wir dir glauben, während die Verworfensten dir folgen?
112 Er sprach: Nicht habe ich Kenntnis von dem, was sie getan haben.
113 Ihre Rechenschaft obliegt nur meinem Herrn, wenn ihr dies merktet.
110 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.[2]

114 Nicht bin ich einer, der verjagt (verstoßt) die Gläubigen,
115 Ich bin nur ein offenkundiger Warner. [einer.
116 Sie sprachen: Wenn du nicht aufhörst, o Noah, so wirst du der Gesteinigten
117 Er sprach: Sieh', mein Volk straft mich Lügen.
118 So entscheide zwischen mir und ihnen eine Entscheidung und rette mich
und die mit mir sind von den Gläubigen.
119 Wir retteten ihn und die mit ihm waren im vollgefüllten Schiffe,
120 Dann ertränkten wir darauf die Übrigen.
121 Hierin ist wahrlich ein Zeichen, jedoch die meisten von ihnen
sind ungläubig,
122 Dein Herr aber, fürwahr er ist der Allmächtige, Allerbarmer.

123 Lügen strafte 'Âd die Gesandten,
124 Als zu ihnen sprach ihr Bruder Hûd: Fürchtet ihr euch denn nicht?
125 Ich bin euch ein zuverlässiger Bote,
126 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir. [Welten.
127 Nicht verlange ich von euch dafür Lohn, mein Lohn ist beim Herrn der
128 Erbauet ihr auf jeder Anhöhe ein Denkmal, um eitel Spiel zu treiben.
129 Und errichtet Burgen, als ob ihr ewig leben würdet.
130 Und wenn ihr Gewalt übt, übt ihr sie wie Tyrannen.
131 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.

132 Und fürchtet den, der euch versehen hat mit allem, was ihr wisset;
133 Er versah euch mit Herden und Kindern
134 Und mit Gärten und mit Quellen.
135 Ich fürchte für euch die Strafe eines großen Tages.

---

[1] Die je ersten fünf Zeilen dieses und der folgenden vier Abschnitte (Z. 123, 141, 160 und 176) sind, abgesehen von den Namen, ganz gleichlautend.

[2] V. 110 habe ich nach V. 113 gesetzt; die Begründung dieser Umstellung sehe man in den *Propheten* I, S. 37 ff.

136 Sie sprachen: Gleich ist es uns, ob du ermahnest, oder nicht zu den Ermahnern gehörst?
137 Dies ist nur Sitte der Alten,
138 Und nicht werden wir (dafür) bestraft.
139 So straften sie ihn Lüge, und wir vernichteten sie. Hierin ist wahrlich ein Zeichen, jedoch die meisten von ihnen sind ungläubig,
140 Dein Herr aber, fürwahr er ist der Allmächtige, Allerbarmer.

Die beiden Legenden, die hier mitgeteilt worden, sind, sowie die drei folgenden, die ich hier nicht mitteile, aber im Koran oder in den Propheten nachgelesen werden können, nach einem Schema gearbeitet. Die je ersten fünf Zeilen sind, abgesehen von den wechselnden Namen, identisch, ebenso der Refrain am Schlusse einer jeden Legende, der aber öfters leichte Zusätze enthält. Die erste Strophe hat einen Abschluß:

So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.

Die Verse sind im Koran überliefert und durch den Reim gesichert. Daß hier also gleichmäßige Abschnitte oder Strophen vorliegen, die miteinander korrespondieren, darüber kann kein Zweifel obwalten. Ebenso sicher ist aber, daß hier weder ein Metrum noch ein gleichmäßiger Rhythmus nachzuweisen sei. Es liegen also Strophengebilde vor, die einander gleich oder korrespondierend sind — und keine gleiche metrische Form haben. Die Formendifferenz genierte also weder den Propheten noch dessen Hörer. Die ganze Rede, in der diese Strophen vorkommen, ist vom Propheten sehr sorgfältig komponiert und ausgearbeitet worden und hat auch, wie es scheint, einen großen Eindruck gemacht.

Freilich ist diese Rede nicht von einem Dichter verfaßt worden, sondern von einem Manne, der ausdrücklich dagegen protestiert, daß man ihn als Dichter ansehe. Die Rede wurde von einem Propheten gemacht, der sich das Siegel der Propheten — den letzten Propheten nennt.

Inhaltsübersicht.

Corrigenda.

S. 3, Z. 8 v. u. lies: **Keilschriftliteratur u n d d e m K o r a n.**

S. 6, V. 5 lies: *ἀπέχουσιν* für *ἀπέχουσι.*

S. 24, V. 39 lies: *δεξιὰν* für *δεξιάν.*

S. 28, V. 34 lies: *ἔσται* für *ἐσται.*

S. 31, V. 26 lies: *τῶν λοιπῶν.* Ich vermute, daß im semitischen Original יתיר gestanden hat, welches sowohl ‚Großes‘ (Gegensatz von ‚Geringstes‘) als auch ‚Übriges‘ bedeuten kann. *λοιπῶν* ist also eine mißverständliche Übersetzung von יתיר.

S. 38, V. 12 lies: *ᾠδόν* für *ᾠδὸν.*

S. 40, V. 15 lies: *ἐνδύμασιν* für *ἐνδύμασι.*

S. 50, V. 19 lies: *παραδῶσιν* für *παραῶσιν.*

S. 52, Note lies: z w e i Sinnzeilen für e i n e Sinnzeile.

S. 54, Z. 11 v. u. lies: seine für meine.

S. 55, Z. 6 v. u. lies: ihnen für ihm.

S. 57, Z. 2 lies: 26—33 für 26, 33.

S. 60, V. 25 lies: *δυνήσεται* für *δύναται.*

S. 64, V. 1 lies: *ἐλάλησεν* für *ἐλάλησε.*

S. 64, V. 8 lies: *διδάσκαλος* für *καθηγητὴς.*

Im selben Verlage sind bereits früher erschienen:

Müller, Dav. Heinr., **Zur Geschichte der semitischen Zischlaute.** Eine sprachvergleichende und schriftgeschichtliche Untersuchung. 1888 . . . . M. 1.—

— **Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form.** Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie. Zwei Bände. 1896 . . . . M. 16.—

— **Südarabische Altertümer im kunsthistorischen Hofmuseum.** Im Auftrage und mit Unterstützung des Oberstkämmerer-Amtes Seiner k. u. k. apostolischen Majestät herausgegeben. Mit 14 Lichtdrucktafeln und 28 Abbildungen im Texte. 1899 . . . . M. 25.—

— **Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache.** I. Texte. 1902. (Südarabische Expedition. Band IV.) . . . . M. 21.—

— **Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache.** II. Soqoṭri-Texte. 1905. (Südarabische Expedition. Band VI.) . . . . . . M. 42.—

— **Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache.** III. Šḫauri-Texte. 1907. (Südarabische Expedition. Band VII.). . . . . . M. 15.—

— **Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den 12 Tafeln.** Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Mit einem Facsimile aus Gesetzeskodex Hammurabis. 1903 . . . . M. 10.—

— **Über die Gesetze Hammurabis.** Vortrag, gehalten in der Wiener juristischen Gesellschaft am 23. März 1904 . M. 1.—

— **Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi.** 1905 . . . . M. 1.50

— **Semitica.** Sprach- und rechtsvergleichende Studien. I. Heft. 1906 . . . . M. 1.35

— — II. Heft. 1906 . . . . M. 2.35

— **Biblische Studien.** I. Ezechielstudien. 1904 (1895) . M. 1.30

— — II. Strophenbau und Responsion. 1904 (1898) . . M. 1.30

— — III. Komposition und Strophenbau. 1907 . . . . . M. 3.20

— — IV. Strophenbau und Responsion in Ezechiel und den Psalmen. 1908 . . . . M. 2.—

— und *Julius v. Schlosser*, **Die Haggadah von Sarajevo.** Eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters. Nebst einem Anhange von Prof. Dr. *David Kaufmann* in Budapest. Mit einem Frontispiz in Chromotypie, 38 Lichtdrucktafeln, 18 Textabbildungen und einem Atlas von 35 Tafeln. Zwei Bände. 1898 . . . . M. 50.—

Von demselben Verfasser sind außerdem erschienen:

Kitâb-al-Farḳ von Alaṣmaʿî, nach einer Wiener Handschrift herausgegeben und mit Noten versehen. Wien 1876.

Südarabische Studien. Wien 1877.

Bericht über die Ergebnisse einer zu wissenschaftlichen Zwecken unternommenen Reise nach Konstantinopel. Wien 1878.

Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklil des al-Hamdânî. Zwei Hefte. Wien 1879—1881.

und *I. H. Mordtman,* **Sabäische Denkmäler.** Mit 8 photozinkographischen Tafeln. Wien 1883.

Siegfried Langers Reiseberichte aus Syrien und Arabien und die von ihm entdeckten und gesammelten Inschriften publiziert und erklärt. Leipzig 1883.

Zur vergleichenden semitischen Sprachforschung. Leiden 1883.

Die sabäischen Altertümer der Berliner Museen. Berlin 1886.

Die Keilinschrift von Aschrut-Darga, entdeckt und beschrieben von Prof. *Josef Wünsch.* Mit einer Tafel, einer Kartenskizze und einem Plane. Wien 1886.

Epigraphische Denkmäler aus Arabien. Nach Abklatschen und Kopien des Herrn Prof. *Julius Euting* in Straßburg. Mit 12 Tafeln. Wien 1889.

Al-Hamdânî's Geographie der arabischen Halbinsel nach den Handschriften von Berlin, Konstantinopel, London, Paris und Straßburg. Zwei Bände. Leiden 1884—1891.

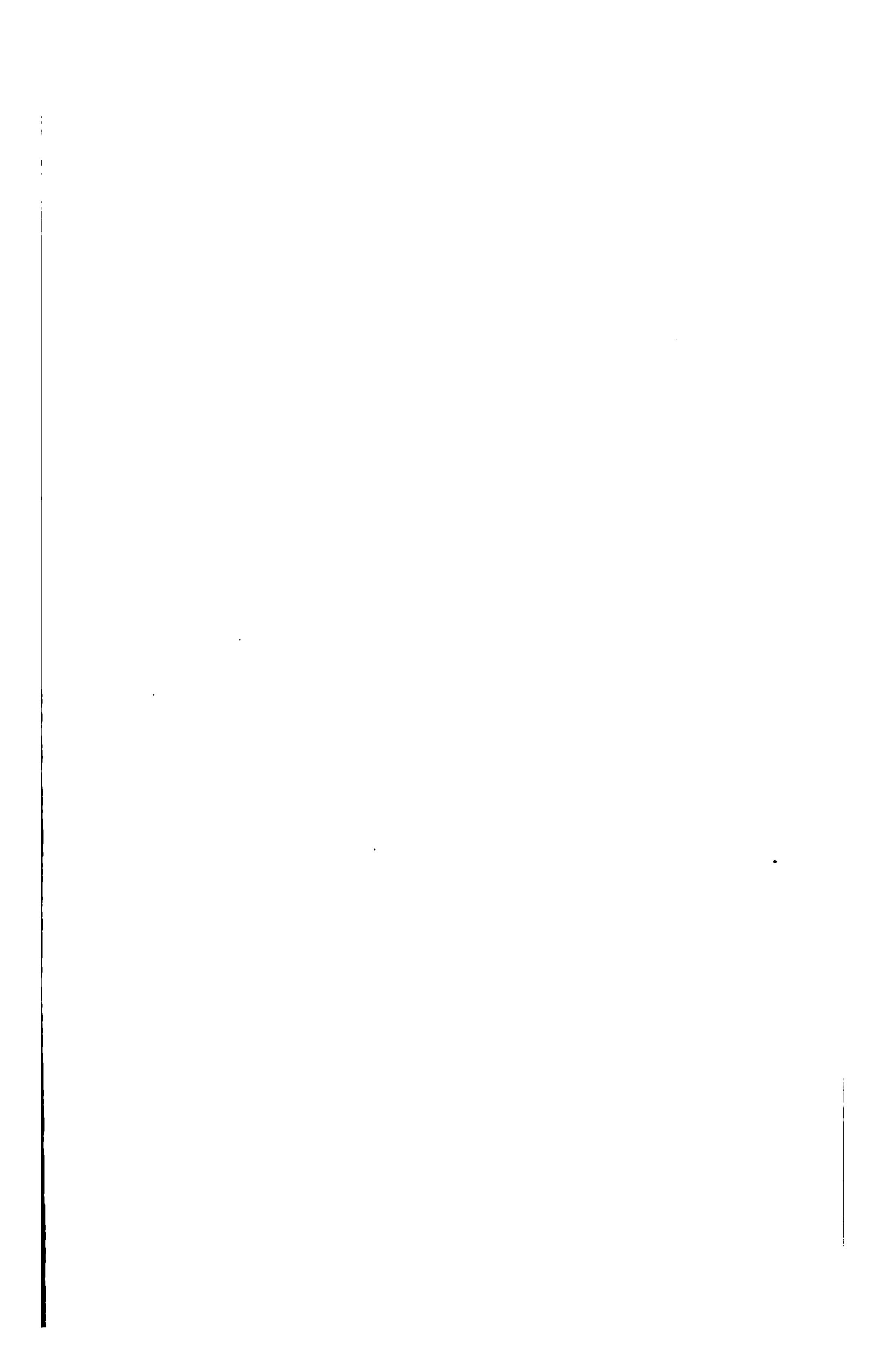
Die Rezensionen und Versionen des Eldad had-Dânî. Nach den alten Drucken von Konstantinopel, Mantua und Venedig und den Handschriften von London, Oxford, Parma, Rom, St. Petersburg und Wien veröffentlicht und kritisch beleuchtet. Wien 1892.

Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli in den königlichen Museen zu Berlin. Text in hebräischer Umschrift, Übersetzung, Kommentar, Grammatischer Abriß und Vokabular. 1893.

Epigraphische Denkmäler aus Abessinien. Nach Abklatschen von *J. Theodor Bent Esq.* Mit 4 Lichtdrucktafeln und einer Schrifttafel. Wien 1894.

Palmyrenische Inschriften. Nach Abklatschen des Herrn Dr. *Alois Musil.* Mit 3 Lichtdrucktafeln. Wien 1898.

Druck von Adolf Holzhausen
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.



~~due: April 16, '82~~ BWB

